

اعتماد صدور و درجی و غیره  
عنوان الامار و درجی

تجدید در امان کرد و درجی  
اعتماد المجلدین و الفقه و الامار  
مجلد درجی و درجی و درجی و درجی  
اعتماد المجلدین و الفقه و الامار  
مجلد درجی و درجی و درجی و درجی

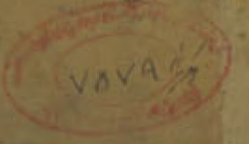
استخرج فی شهر الثوبی

صدر السیاحه الامار السیاحه الامار السیاحه الامار

کتاب المجلدین  
الصادر فی شهر الثوبی  
صدر السیاحه الامار السیاحه الامار  
صدر السیاحه الامار السیاحه الامار  
صدر السیاحه الامار السیاحه الامار

خط محمد صالح عالمی

کتاب المجلدین  
صدر السیاحه الامار السیاحه الامار  
صدر السیاحه الامار السیاحه الامار



صدر السیاحه الامار السیاحه الامار  
صدر السیاحه الامار السیاحه الامار  
صدر السیاحه الامار السیاحه الامار











اعتماد صدور و درجی صادر شد  
قادر نور احمد

۵۹۷  
۱۴۷۱۲

التلوخ الى سلف حقائق

التنقيح

عربي - اصل

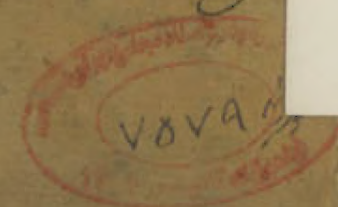
سعي الدين سحر نقاشاني

صالح بن جابر بن فاضل بن راجي

احمد عكري

سنة ۱۰۹۱

قادر نور احمد



التلوخ في شرح التلوخ

صدر الس لعه البخاري سنة ۱۲۰۲  
شهر رمضان المبارك  
۱۳۲۰

۵۹۷

كتاب التلوخ للفاضل

الصادر في شهر ربيع الثاني

لصدر الس لعه البخاري

سنة ۱۲۰۲

صنفه

كتاب التلوخ

لصدر الس لعه البخاري

سنة ۱۲۰۲

صنفه

كتاب التلوخ

لصدر الس لعه البخاري

سنة ۱۲۰۲

خط محمد صالح بن فاضل بن راجي



۵۹۷



قال علم الاصول جامع المعقول والمقول  
 وسماه القائل السداد وهو في مباح الوهب الى علم الاصول  
 والاصول كقولنا في المحقق في هذا الفن سماعا على كونه جامعاً للفقه المعقول  
 والمقول كقوله في الوهب اعني السداد الاصل المسمى  
 وحج الطائفة والفصل واصد الامم الامامة الخ الى آخره وعنه  
 الى الفصل صاحب القوانين والاسرار ومن الله في الفصل  
 وفيه راسخ الادب العقلية والسمعة والمقدرة  
 اجتماع الام والبر والحق والعدل  
 واحكام المحقق العباد اذ هو الحاكم ومعلومه طالع الاصول  
 وحال الدار التي سار في مساوئ الاولين  
 وحال المحقق لطان العلماء والمدفون  
 كما انهم تعلما على حكمه العبد وعلى الصلوات وعنه  
 اذ احرق في ذلك علم الاصول طائفة المسائل اللغوية  
 سادها وظلها سادها سادها سادها سادها سادها  
 وطائفة الاصول والقواعد السبعة منها ما هي  
 وطائفة الاصول والقواعد العقلية وهي من اصول  
 واصول يافده وهي من الادلة العقلية وهي من اصول  
 ولا فوج الامامة

هذا هو العلم الاصولي  
 وهو جامع للمعقول والمقول  
 وسماه القائل السداد  
 وهو في مباح الوهب الى علم الاصول  
 والاصول كقولنا في المحقق في هذا الفن  
 سماعا على كونه جامعاً للفقه المعقول  
 والمقول كقوله في الوهب اعني السداد  
 الاصل المسمى  
 وحج الطائفة والفصل واصد الامم  
 الامامة الخ الى آخره وعنه  
 الى الفصل صاحب القوانين والاسرار  
 ومن الله في الفصل  
 وفيه راسخ الادب العقلية والسمعة  
 والمقدرة  
 اجتماع الام والبر والحق والعدل  
 واحكام المحقق العباد اذ هو الحاكم  
 ومعلومه طالع الاصول  
 وحال الدار التي سار في مساوئ الاولين  
 وحال المحقق لطان العلماء والمدفون  
 كما انهم تعلما على حكمه العبد وعلى  
 الصلوات وعنه  
 اذ احرق في ذلك علم الاصول  
 طائفة المسائل اللغوية  
 سادها وظلها سادها سادها سادها  
 سادها سادها سادها سادها سادها  
 وطائفة الاصول والقواعد السبعة  
 منها ما هي  
 وطائفة الاصول والقواعد العقلية  
 وهي من اصول  
 واصول يافده وهي من الادلة العقلية  
 وهي من اصول  
 ولا فوج الامامة

٥٩٧

١٤٢١٣



٥٩٧

هذا كتاب التلويح شرح التلويح شرح التلويح  
 والتلويح للفاضل العلامة التفتازاني صنفه قبل  
 شرح الشرح وبعد شرح التلويح  
 فبقية التلويح الى ربه العفو بما لا يدرك  
 شمس رجب الى رجب لعامة شرحه وما لا ينفك

لقد صرح في الحاشية ان علم الاصول  
 جامع المعقول والمقول وهو كذلك  
 الاسماء من الكلام واللغة والعربية  
 والمصطلح كالمكاتب والسمعة  
 ان المعقول السبل للغة العربية  
 والمقول المصطلح والكلام

عالم الزمان  
 كتاب التلويح  
 كتاب التلويح  
 كتاب التلويح



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء في رفع الخطايا ورفع الخفيم السجدة البيضاء  
اضحت كلمته ايقية راحة الاساس شاهدة البنا كسيرة طيبة اصلها ثابت وفروعها في السما اوقدت  
مشكاة السنة لا قديس انوارها سراجا وهاجرا في اوضح الاحكام كآية على افتناء اثارها قيا ساق  
منها باحاطة صادقة بحار العلم والهدى سلاسلها مواجها راية الناس بدخول في دين الله افواجا في  
الصلوة على من ارسله ساطع النجاة معونا ومطهر كبري جعله لواء الحق للجنة سلطانا نصير المحسنين  
هدى للناس مبشرا ونذيرا في داعيا الى الله بانه وسراجامير انهم على من التزم بلقيس شاذية  
الدلالة على طريق العرفان واعظم فيها ما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان في اعظم في سر  
ساحته كرامة الاستصحاب والالتفات من الماهج من الافاضة الذين ابتغى بهم باحسان  
**واجعل** فان علوم الاصول للجامع بين المعقول والمنقول لما وقع في النصوص الى مدارك الحس  
اجل ما تنقسم في احكام الحكم الشرعي بقول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول  
العقول وان كتاب المنقح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق النجاشي المدون علم الهدى  
وعالم الدراية محمد بن العنبران المعقول والمنقول ومنهج اعصاب الفروع والاصول صدر  
الشرعية والاسلام اعلم الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واسفي  
ونصاب كامل من خزانه كل منتخب كافي بحجج مستصفي كل مبدد وبسيط وكثير من  
سؤله ومن كل جيز في وسيله كفاية لتقوم ميزان الاصول وتذيل غصاها وافق  
نهاية في تحصيل مباني الفروع وتهدى بل كما قلنا نعم قد سلك منها جديا في كشف اسرار  
التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منازلة التدقيق مع شريف زيارات ما استهنا  
أبدى الافكار والعلف مكات ما فقه هاروق اذا ما منهم اولى الاضواء في هذا الطاركا الميطا  
في الافطار وصار كالامثال في الامصار في مال في الافاق خطا من الاشهاد ولا اشتراك  
في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي ما وركبه الدهر لكثير من فضلاء الدهر اقيده تعوي اليه  
واكبوا اهل البيت وحققوا لاجائنه من يدية وريحيات مستوقفة المطايا بالدية معقصة في استبان  
بالحواس والاطراف فافهم في بحار اسواره عن الاذي بالاصداق لا تحل لاسل الانظار عند

ما  
هنا

ولا

ولا تفتح بيان البيان ابواب مغلفاته ولطائف بعد تحت حجب الفاظ منورة خرو  
يد في جنات الاستار مقصور في نوى حوالها صميم مستشرق الاعناق ودون الوصول اليها  
ايضا ساهمة الاحدراق فاموت بلسان الالهام كوكبهم من الاوهام ان اخوض في بحر فوايد  
والعرض من غمر فوايد واشهر مطويات رموزها واطهر حقايق كنوزها واسهل ما كثر شغابة  
واذل شوارب سعابة بحيث يصير المتن شروحا ويزيد الشرح بياننا ووضوحا فلفقت  
افق موارده السهر في ظلم الدياجر والحتمل مكابد الفكر في ضياء الجوهر راكبا كل صعب لول  
لاقتصر شوارب الاصول ونازعا علا له الجدة في الوصول الى مقاصد ابوابها والنصول  
استوليت على العباد القصور من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرايد فناء الاقياب  
جمعت هذه الاشع المرسوم بالبلوغ الكشف حقايق الشيق متملك على تقرير قواعد الفن  
وتحرير معاقرة وتفسير مقاصد الكتاب وكثير فوايد مع تنقيح لما اثيره للنص بسط الكلام  
وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن فقرات منقحة لورودها اسدافا لاذان  
تحقيقات يمتثل لدررها اعطاف الازهار وتوجيهات يشهد لها استماعها الكسلان في  
تقييمات يطرب عند سماعها الكسلان معول في مقول الرواية على ما اشهر من الكتب الشرعية  
ومعجيات في يكون الدار على ما تقر من الكتب اللطيفة وسبحنا الفايض في بحار التحقيق  
الفايز عليه انوار التدقيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايق  
الماهر على آراء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دفايقه الا بالارجح في اصول المذهبين مع بعضا  
من صناعة التوحيد والتدليل على حقايقه بقواين الكتاب والتحصيل والله اعلم بجهانه وقته  
الا عانة والتاب والملي باضافة الاصابة والتدبير وهو جسي ونعم الوكيل والله اعلم  
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين يا كريم حامد لخال من المشكن في مشعل الابد  
اي باسم الله ابتد الكتاب حامدا للوطرية لخال على ما هو المعارف عندهم من الحلة  
الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او الحمد لله تسوية بين الحمد في التسمية وحرية التنا سب  
بينهما فقد ورد في الحديث كل امرئ ذي بال لم يبد فيه باسم الله فهو ابتر وكل امرئ ذي بال  
لم يبد فيه بحدته فهو اجنم وهذا لان يحمل الحمد قيدا لا ابتداء خاليا عنه كما وقعت

المنهج



والتمسجة كذا كذا انه قدم التسمية لان التسميات متعارضان ظاهرا اذ لا يتبداهما احدا  
 يعوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء بحقيقة  
 والآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب القائل الوارد بتدريج التسمية والامجاع المتعقد  
 عليه وترك الحافظ ليل يشعر بالتحية فيعمل بالتسوية ولم يجوز ان يكون حامدا لخال من  
 فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف قد مر الله صارا  
 عن ذلك وما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارق فالتعبد انه حال عنه ولما تفصيل  
 العهد بقوله اولاً وثانياً فيجمل في جوارها ان العهد يكون على النسخة وغيره فانه قد يستحق العهد  
 اولاً لكلامه ذاته وعظيمة افضائه وثانياً لجزبل لغايته وجزبل الآية التي من جملتها التوفيق  
 لتأليف هذا الكتاب والثاني في نعم الله عليه كثرتها ترجع الى ايجادها وقائه اولاً والعبادة  
 ابتداء ثانياً لتجديده على القسرين تاسيماً بالسود المفتحة بالتمجيد حيث شيعرة انما تحته الى الجمع  
 الانعام الى الابداد اولاً وفي الكهف الى الابداد اولاً وفي السبا الى الابداد ثانياً وفي الميمنة  
 الى الابداد ثانياً **الملاحظة** لقوله العهد في الاول والآخر على معنى انه يستحق العهد في  
 الدنيا على ما يعرف بالحق من كماله وقبيل الى العباد من قوله وفيه الآخر على ما يشاهد من  
 كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وفي  
 الله لا شاة بقوله نعم واخر دعوانهم ان الحمد لله رب العالمين فانه قلت قد وقع التمر  
 للمجد على كبريائه والآية في دار العناء والبقا فاعنى قوله ولعلنا ان التثنية ثانياً في  
 صاف عطفها على حامداً فقلت معناه قصد تخطئة قيمته القرب اليه كل ما يصلح لذلك  
 من احوال والافعال وحرف الاحوال اشار الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى  
 تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشار الى ان  
 الاحتفاء في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الحق ويعرف كعنه التثنية من جملتها  
 الى جانب الحق تعالى وتقدس عالماً بان الله المستحق للتثنية وحده فانه قلت من شرط الحال  
 الثمانية للعامل في احوال المفكورة ليجوز حامداً فيقرن الابتداء بالتسمية  
 ليس ابتداء صله لا بتدري بل الظرف حال والمعنى تبركاً باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء

امره

امره في جزمه من جنس اخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والتعبد  
 والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ثانياً بالعهد وعنايه عليه ليكون  
 حقا في التعامل ومع بلز الجمع بين الحقيقة والجهاد قلت يجعل من قبل الحذف والى وحامداً ثانياً  
 بمعنى عناية عليه فلا يلزم الجمع بينهما وعلى افضل سبله مصلياً لما كان اجل النعم الواردا الى العبد هو  
 دين الاسلام وبه التوصل الى نعم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام سال الدعاء  
 له بعد الصلاة على الله تقوا فادرسا العهد بالصلوة وفي ترك التبرك باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة  
 تنويه ثانياً وتبيينه على انه افضل لرسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجزى على احد في المحللة بالكون خيل جمع لسا  
 من كل واحد واستيد للضمار والمجلى هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلو لان  
 راسه عند صليبه ومعنى ذلك بكثرة الصلوة وكبرياء أو اشار بالمجلى الى الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم  
 لمصلي الصلوة على الاى لانها تكون صمتاً وتبركاً لا يخفى حسن ما في قرآن الحمد والصلوة من  
 التخييل في القرينة الثمانية من الاستعارة بالكتابة والتخييل والترشح وما في الرافعة التبريل  
 وان تقدم المبررات في القرن الثالث الاخير لرعاية السمع والاعظام اذ الحضر لينا سبب المقام  
 وان امتعاب ولا يذنب على الطرف فاما السنون في اذ لا مع انه افضل التفضل بليل الاو  
 الاو اير كالفضل والا فاضل فلانه ههنا طرف بعض قبل وروح منصرف لا وصيفة له اصلاً وهذا  
 معنى ما قاله الصحاح اذ جعلته صفة لم تصرفه لقوله لقيته عالماً أول واذا الحمد منه صرفته نحو  
 الغيبة عالماً أو لا وعنه في الادل من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قول** سعد جوده ايهام  
 الحمد بالبحث والاب **قول** وقفي الله التوفيق جعل اسباب موافقة ويعبدى بالعلم وتعديته  
 بالادراسح وتضمن معنى التوسل والتمتع كثيراً يتاح في صلات الافعال ميلاً منه الى جانب  
 المعنى **قول** وفخره فخصه فتم الكتاب نعمته والعرض بالكرامات والتمتع بالكتاب  
 بلغت اخر والختام الطين الذي يحتم به جعل الكتاب قبل ان تمام احتجابه عن نظر الدائم ثم لم  
 الشئ المحتوم الذي لا يطلع على غير نانية وكما يحاط به بتودعاته شمس جعل غرضه على العاين  
 بعد الاختتام وعدم منهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فضل الختام **قول** موسته على فوعده  
 المعقول اي مبنية على الجود والشرائط المذكورة في علم الميزان كذا مودة اب قد ما المشايخ

ثوبين اولاً



منها لا يتصور على حصول المقصود **قوله** وترتيباً بين أي محسن يريد به بعض ما تصرف  
فيه من التعميم والاختصاص المباحث وأما جواب على الوجه الآخر الذي هو أن القدر لم يسم في  
الشيء يستقت العالين إلى العال **قوله** لم يبلغ منه تفرقاته والعباد محذوف أي لم يبلغها  
فإن علم الأصول في هذه الغاية من الزمان والمكان لم يصل فيه من هذا العلم إلى تلك الغاية من  
التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير في قوله الباعث في جعله بمعنى الوصول والانتفاء  
**قوله** سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الأمانة موضع الضمير كمال الضمير في قوله  
قلت لما بثوث الثاني بثوت الأول فيقتضي سببه ما ذكر بعد لما قلته الكتاب بالتوضيح فيها  
وجهه قلت وجهه أن الضمير في آية الشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التبيين وفيه  
لغلقية ونعام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الأمور المذكورة يسلم سيما النسبة بالتوضيح في  
غوامض التبيين **قوله** إليه يصعد فتاح غريب واقتباس لطيف أي بالقبول المذكور ولا بد على  
حضور فكل من قبله مؤمن بما عند افتتاح الكلام في أصول الشريعة وأما أن الله تعالى  
يتعين لتوجه الحامد إليه كافتقار إليه التبرج بذكره ولا يذهب الوجه إلى غير ذلك لفظه في  
الحلال ومنه العطاء والنوال وأما إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون  
مطهر نظراً ومقتصد حمته جنباً للحق فهو مقدس يقتصر على طلب رضا ولا يذعن إلى ما  
سواه لا يقال إن ابتداء اللحن بالتسمية فلا اعتبار قبل الذكر وإن لم يبدئ بذكر الله تعالى  
لأننا نقول يكفي في العمل بالسنة أن يذكر التسمية باللسان أو يحضر بالبال ويكتب على قفص  
البركة من غير أن يجعل جزءاً من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الأضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب  
الضام والحرارة إلى العال مكاناً وجهته استعير للتوجه إلى العال قدر ترتيبه في الكلام  
من الكلمة بمنزلة التمر من التمر يفرق بين الجنس والحد بالثناء واللفظ مفرد إلا أنه كثيراً ما يسمى  
جمعاً تطلق إلى أن المعنى الجنسي ولا اعتبار جانباً للفظ والمعنى مجوز في وصفه تذكيراً والتأنيث  
فالتسمية نعم كأنهم أعجاز نخل منقهر أي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال  
كأنهم أعجاز نخل خاوية أي متأكدة الأجواف ثم طلب على الكثير لا يستعمل في الوجدان البتة حجة  
توهم بعضهم أنها جمع كلمة وليس على جودته وعمره إلا أن الكلام الطيب بتذكير الوصف يدل على

ما ذكرناه

قوله

ما ذكرناه مع أن فعلاً ليس بجمع من أئمة الجمع فلا ينبغي أن يتك في أنه جمع ثم نعم وأنه ليس  
بجمع كتب وترتيب ففي قوله ولكن كان جمعاً جزاء لا يخفى والصواب **قوله** وإن كان بالو **قوله**  
من محمد حال من الكلام بياناً له على ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** والله لا اله الا الله والله  
أكبر إذا قال العابد عرج بها الملك إلى السماء فحينها وحده الرحمن فإذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وإنما  
صلح الجمع المنكر بياناً للتعريف المستوفى لما ينبغي من أن الكثرة نعم بالوصف كأمرة كوفية ولأن  
التكثير هنا للتكثير وهو هنا سبب التعميم والمحامد جمع محذوف بمعنى الحمد وهو مقابل للعيوب من جهة  
أو غيرها ما أنشأه والتعظيم باللسان والتكثير مقابلة النعمة بالأظفار وتعظيم النعم قوة أو  
علا أو اعتقاداً فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلام بها أنسب والشارع على شدة  
الماء في مورد الشريعة والشرع ما شرع الله لعباده من الدين بما ظهر من  
وحا صله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي صلى الله عليه وسلم جعلها على طريق الاستعانة الكينة  
لمنزلته ووضعت وجبات فابتن لها شايعة بترد المتعطلون إلى رلال الرحمة والوصول  
وهذا الطريق ثابت لقبول العبادة التي هي مهبط الطواف الرحمن ومطلع النوار والغفران مع  
القبول التي بها روح الأبدان ونماء الأعصاب فإن القبول له ولربح الصبا فيه بها للتو  
مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدعوى والعرب ترغم أن الدعوى ترفع  
الحجاب وتختص في الهواء ثم تسوق فإذا عاكشت عنه واستقبله أيضاً فوزعت  
بعضه على بعض حتى يغير كفاً ولحد ثم ينزل مطراً ينمي به الأشجار والقبول الثاني من  
المصادرة الشاذة لم يسمع له ثاب في النماز والزيادة والارتفاع في بني أمية وبني مروان  
حقيقته النمو والزيادة في إقطار الجسم على تناسب طبعه في وصف المحامد بما ذكر  
تليج إلى قوله نعم ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء  
فإن المحامد لما كانت هي الكلمة الطيبة والكلمة الطيبة كشجرة طيبة والحمد لله  
لها أصل مواليان والاعتقادات وفرع مواليها والطاعات وتحقيق ذلك الله  
وإن كان في اللغة فعل للسان خاصة إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الزايد في



تفسير ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه ونفي عن تجديده من اعتقاد انصاف  
بصناعات الكمال والكرامة عن ذلك بالمقال والاثبات بما يدرك عليه من الاعمال والاعتقاد  
اصل الحكمة فكان الحمد كشيء جديده اجتهدت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل برفع كرامة  
لما كان الحمد ثناء الى الله قبول وقبول عند من لم يدركه ولا يعض لها وبخبرة لا تدر على  
او العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفع  
وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشارة الى ان الشجر المحمود اصله ثابته هو  
هو الاعتقاد الصحيح الاسلامي المبني على علمه وتوحيده والصفات وفعلا ما يات الى الله  
مقبولا عند الله وهو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة المبني على علم الشرع والحكم  
واشارة الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقدم النظر بالمقد لا يختص  
ولفظ المضارع المبني عن الاستمرار على ان جعل تعلق المحمود ببعض النعم اشارة الى  
عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه دلالة على حاله وقدره والشرعية التي هي الفقه  
وغيره من الامور الثابتة بالادلة الشرعية كسلة الروية والمعاد وكون الاجماع والاثبات  
حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة اهلها الكلية ومبادئ الاصول ما ثبتت هي  
عليه من علم الذات والصفات والنبوات **وتمهيد** لها استنباطها واصلاحها بكون  
على وفق الحق ونوع الثواب وفروع الشريعة احكامها المتصلة المبني على علم  
الغنى ومعانيها العقلية الجزئية التفصيلية على كل مشكلة مشكلة ودقتها  
كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم يستوجب الحمد  
اذ بالشرعية نظام الدنيا وثواب العقبي بدقته في الفقه رتبة درجات  
العلماء قبلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول في  
الفقه دون الكلام كان معرفة الاحكام الجزئية باولها التفصيلية موقوفة على معرفة  
احوال الادلة الكلية من حيث يصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الدين  
وصفاته وصدق البليغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يتعلق عليه علم الكلام والبحث  
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك على قانون الاسلام

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

**قوله** بني على اربعة اركان بنزله اليه من الملائكة السابعة بشبه الاحكام الشرعية  
بقصر من جهة ان الملتحق اليها يامن من غوايل عروا الذين وعذاب النار فاضا فاشبه  
الى المشتبه كما في حين الله فذكرها في انشاء الكلام على الترتيب التي في السبع احكام  
عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وذكر الصلاة الاول مرتجا  
القياس بقوله وضع معالم العلم على ما كذا المعبرين اي القايين المتقابلين في النصوص  
وعلى الاحكام من قوله من قوله فاعبروا يا اولي الابصار بقوله اعتبروا الشيء اذا نظر اليه  
وراعيت حاله في العلم الاثر الذي يستدل به على الطريق جبرية عن علم الحكم التي يستدل  
بها على ثبوت الحكم في القياس فان قلت ليس ترتيب السبع تقديم السنة على  
الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفا في تقديمه  
وانما هو لعارض لظن في ثبوته شعر ذكره في بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما  
يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو غايته في الغنى والاحتياط  
بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو غايته في الغنى والاحتياط  
الظهور ونقص هو دونه وعلى مشابهة في الغنى ومجمل هو دونه وسيجي تفسيرها  
**قوله** مقصوداته اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المشابهة بحيرة بحيث  
لا يرى بداق ظهور اصلا على ما هو الغنى من ان المشابهة لا يعلم تاويله الا الله  
فايدل ان اشراره الراسخين في العلم يمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى ما هو غايته  
متناهية من العلم باشراره فكما ان الجهال يستولون بتجسس ما هو غير مطلوب عندهم من العلم  
والانسان في الطلب كذلك العلماء يستولون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ  
استلوا كل واحد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متناه **قوله** نكح عنان وتم  
تقول كجنت الدابة اذا جذبتها البك بالجمام لكي تقف ولا تجري **قوله** او دعها اي  
او دع الله الاستتار في المشابهة والابداع متعدي الى منعولين تقول او دعته الا  
اذا دعت اليه ليكون وديعة عنده وانما عداة بني سامحا او تعني المعنى الا  
والوضع **قوله** منقطة اي ينتج الميم لكان الذي يرتفع عليه العروس المخلوعة من بصفت



الشيء اذا دفعته والعروس نعت يتوكل في الذكر الرجل والمرأة ما دام في اعراسها  
جميع الموت على عريس والمذكر على عرس بفتين وفي هذا الكلام نوع خزان لان  
المعاني اظهرت بالنصوص وجلبت بها على الناظرين في معنواها والاحكام المستفيدة  
منها وهي ليست نتائج افكار المسكون بل احكام الفكر الحق المبين وكأنه اراد ان الجهد من يشا  
في النصوص فيطالعون على حفي ودقاني ويستخرجون احكامها وحقايق هي نتائج افكارهم  
الظاهر على النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** وفصل خطابه في خطابه فافصل  
المعجز من الحق والباطل وخطابه لفصولا الذي يتنبه من خطابه ولا يتيسر على ان الفصل  
مصدر بمعنى الفاعل والمفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيهها على عظم امر وفيه اشارة  
قدرة اذا شبه قولنا قول وفعل والقول هذا الموضوع لبيان الشرح المبني عليه كذا احكام  
المنطق على حقيقته من الانام **قوله** ما رفع اي مادام رايات من اسم الدين من روعة عالية لجل  
المجتهدين الباذلين وسعهم في احكام الله واجبات من اسم الدين فان الحكم المجمع مرفوع لا يرفع  
ومضوية لا يخفض **قوله** جليل الشأن اي عظيم الامر باهر الاحكام اي غالب الحق فا  
يتمها مذكور اي مدفون من ذكرته الخ من في الارض والكنوز الاموال مدفونة  
الصخور الجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني  
التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرموز الاشارة بالشقين او الحاجب يودي الى فاصل  
الكلام من موزاي غوامض حذو الجوار واوصل الفعل فصار غوامض سدا اليه والفتحة  
اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالتعصبا واضرب فاشربها يعني قد اودي الى النكت  
الحقيقية في اشارة الحقيقة وانظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه والخط  
النظر الى الشيء بموخر العين والمخاض بالفتح موخر العين والتفتيح التمدب تقول  
نقش الخنزير وشذبه اذا قطع ما تفرق من اعصانه ولم يكن في لحيته وتنظيم الدر في  
السلك جمعها كما ينبغي من رتبة متاسقة والكلام لا يتخلو عن تعريض ما يات في اصول فنون  
الاسلام زوايد يجب حذوها وشايت يجب قطعها ومفاتيح يجب حملها وأنه ليس ينبغي على  
قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والمخ شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التبيين

عدم تدخل الاقسام الى غير ذلك مما لا ينبغي لبسها بالمشايخ **قوله** مورد افيه ان في ذلك المنقح  
الموصوف يعني كتابه وكذا الضمير اليه في ذلك **قوله** الامتحان في الكلام ان يودي المعنى بطريق  
هو المبلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس بغير المفهوم اعجاز الكلام لاننا يلزم ان يكون بالبلاغة  
بالعبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاثبات بشدة من اجرة جعلته عاجزا ولهذا  
اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقبل انه بلاغته وقيل  
باجزائه عن المعانيات وقيل بالسهولة الغريبة وقيل بغير الله العفول عن المعارضة بل المراد  
ان اعجاز كلام الله قدم انما بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ومنهاه الفصاحة على ما  
هو الراجح الصحيح فبا عتبار شير في اعجاز الكلام كونه المبلغ من جميع ما عداه لا يكون ولعلنا نعد  
فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقة ولطف ما خذوه وهذا يقع على طرف متعدي في  
مراتب مختلفة فلهذا اقال هذا بالسر بلقظ المجمع وعسرة الاعجاز بلقظ المفرد وتعد  
الثوب باعلى اطرافه وعسرة الكون كهيته التي توخذ عند اخذها وهي اقوى من حصنها بالاعجاز  
الذي اوتق من السر وفي النجاس السحر الاخذ وكل ما لطف ما خذوه ودق فهو محسوس في  
تمسكه بذلك وبالغته في لطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللاليفة حيث يترقب بل  
السحر والاعجاز وهما بحثان **ا** ان يكون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه  
من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاثبات بشدة من غير مشروط لان الله قد علم على الاثبات بشدة  
القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ جميع ما عداه **ب** ان الطريق لا على من البلاغة وما  
تقرب منه المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاثبات بشدة كلامها مع على ما ذكر في المقام ومنها  
الاعجاز وحي يتعدد طرق الاعجاز ايضا بل يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القوية  
منه والحواس عن الاول ان الاعجاز ليس في كلام الله تعالى ومعنى كونه المبلغ من جميع ما عداه  
انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله نعم محققا ومقدرا لحيته لا يمكن للبشر الاثبات بشدة وعن ذلك  
ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يترتب منه وتعد باعتبار انه حده من الكلام هو المبلغ  
من عداه بمعنى انه لا يمكن للبشر معارضته والاثبات بشدة بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبط



**قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه إتمام مقاصد الفقه  
 أولاً الثاني مقدمة والأول ما ان يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الأول أو عن الحكم  
 وهو القسم الثاني أو لا يبحث في هذا الفن عن غيرها والقسم الأول مبني على أربعة أركان الكتاب السنة  
 والاجماع والقياس وهو من بابي الفرج والاجتهاد والماضي على حكمه الحكم في الحكم والحكم في  
 المحكوم عليه ويستمر بيان الأحكام في المقدمات مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لأن  
 من حق الطالب للعلم المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بكل الجدية لئلا يفتقر إلى المقصود والاحتفال  
 بغيره وكل علم من علومه مضبوطة بغيرها الذي يمتنع عند الطالب في موضوعه الذي به يتبين في بعض  
 عن سائر العلوم فحينئذ تفقد تفصيلاً شاملاً لتعريف العلم عدة فالتعريف هذا الذي  
 ذكره أصول الفقه أخيراً مع عن السؤال إذا قال فن لسانه أصول الفقه ما هي شئ واحد في  
 تعريفه أو أصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب ضا في فله بكل اعتبار تعريف لعدم  
 التعريف للقب نظر إلى أن المعنى العلمي هو المقصود في الإعلام وأنه في الإضافي بتميزه البسيط  
 من المركب فأنما قدم الإضافي نظر إلى أن المنقول عنه مقدم وإلى أن الفقه مأخوذ في  
 تعريف اللقبين فإن قدم تفسير أمكن ذكره في اللقب كما قال لعم هو العلم بالقرآن الذي يتوصل  
 بهما إلى الفقه والاحتياج إلى إيراد تفسيره تارة في اللقب وتارة في الإضافي كما في أصول ابن  
 الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جوهراً وعند قصد المعنى اللقب  
 مفرداً كعبادة فالتفسير فيها أولاً باعتبار الإضافية ثانياً في التفسير ثالثاً لأن تعريفه  
 اعتباراً أنه لقب لعلم مخصوص بتدبيره فاللقب علم يشترط مدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا  
 الفن مشعر بكونه معنى الفقه الذي به نظام العاش ونجاة العباد وذلك مدح أما تعريفها  
 باعتبار الإضافية فتحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول والمضاف إليه هو الفقه لأن تعريف  
 المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة الجزء كونه  
 يحتاج إلى تعريف الإضافية أيضاً لأنها بمنزلة الجزء الضروري لأنهم لم يفهموا أنه باني معنى مضافة  
 المشتق وما في معناه اختصاراً من لضاف والمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلاً لعل  
 المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلاً عليها فاصل الفقه ما يختص به حيث أنه معنى المستند

والأصول

والأصول جمع أصول هو في اللغة ما يبنى عليه الشئ من حيث أنه يبنى عليه فلهذا القدر  
 أو لا الفقه مثلاً من حيث أنه يبنى على علم التوحيد فإنها بهذا الاختصاص يرفع لا أصول وقيد  
 الحقيقة لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا أنه كثيراً ما يحدف منه أمر من نقل الأصول في  
 العرب إلى معان أخرى مثل تراجع القاعدة الكلية والدليل قد ذهب بعضهم إلى أن المراد  
 به هذا الدليل وأشار إلى أن النقل خلاف الأصل ولا ضرورة في الحدود واليه كان لا  
 يتساوى بطلان المعنى كالتبني السقف على الحدوث والتبني على الحدوث على أساسه وإعصان الشجر  
 على دوحته كذلك يشمل الإبناء العقلي كالتبني الحكم على دليله فمعنا يحمل على المعنى اللغوي وبالأ  
 ضافة إلى الفقه الذي هو معنى على يعلم أن الأنساب ما عطف فيكون أصول الفقه ما يبنى على عليه  
 ويستند إليه ولا معنى لاستند العلم ويستند الأدليله فبذلك يتبين ما يقال في المعنى اللغوي في  
 الدليل من قطعاً فأي جاحته إلى جعله بالمعنى اللغوي الشامل المقصود وتغيره فإن قلت  
 ابتناء الشئ على الشئ إضافة بينهما أو موافقة على قطعاً قلت راد بالاشتراك المحسوس كونه الشئ محسوس  
 وحين يدخل فيه مثل ابتناء النقل على العبارة إن ابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر  
 أو أوداه هو المعقولة العرف من ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيًا عليه وموضوعاً فوقه  
 مما يدرك بالحس فتح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من المعنى ولا يدخل في العقل بتغييره  
 الحق أن ترتيب الحكم على دليله لا يصح تغييره للابتناء العقلي وإنما هو مثال للقطع بابتناء  
 الجاهل على الحقيقة والأحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلومات على عللها والأمثال على  
 المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** أعلم إذا التفرغ إما حقيقة الماهية إما  
 يكون لها تحقق وشيئ مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا الأولى الماهية الحقيقية أي  
 الثابتة في نفس الأمر لا بد منها من احتياج بعض الأجزاء إلى بعض إذا كانت مركبة والثانية  
 الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الوضع عدة أمور فوضع  
 بأزائها اسم من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض كالأصل الموضوع بأزائه الشئ في حد ذاته  
 ابتناء الغير عليه والعقد الموضوع بأزائه المسائل المخصوصة والمنفرد الموضوع بأزائه الشئ كالمسألة  
 المنفردة على أكثر المتفقه الحقيقة في جواب ما هو التمثيل بالمركبة من عدة أمور ثانياً في كون



بعض الماهيات الاعتبارية بآبط على أن الحق أنها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهية  
 الاعتبارية اذا تم هذا فنقول ما يعقله الموضع ليسع ما زايه اسماء انما ان يكون له  
 مهيبة حقيقية أو لا فعلى الأول انما ان يكون متعلقه نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوده أو اعتباره  
 منه فنعرّف الماهية الحقيقية باسم الاسم من حيث انها مهيبة حقيقية تعرفت حقيقة بقدر  
 الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات او بالتركيب منها أو تعريف مفهوم  
 الاسم وما يعقله الموضع فوضع الاسم بآبطه تعريف اسمي بقيدتين ما وضع الاسم بآبطه  
 بلفظ اشهر كقولنا الغطيرة الاسد او بلفظ شمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاسد  
 ما يدنى عليه غير تعريف العدد وما لا يكون الا اسميا اذ لا حقيقة له بل مفهومات وتعرفت  
 الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق فان قلت  
 طاهر بآبطه شعير بان تعريف الماهيات الحقيقية البتة كان تعريف الماهيات الاعتبارية هي  
 البتة فقلت المتعريف في العدد من طاهر العبارة سعة الا ان الحق ان الماهية الحقيقية  
 قد توجد من حيث انها حقيقية بمثل الاسم وما هيبة الثانية في نفس الامر وتعرف بها بهذا الاعتبار  
 حقيقيا البتة لانه جواب لما التي تطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسط وهي الطائفة  
 الشيء المتأخر عن ما التي تطلب بغير الاسم فبيان مفهومه وقد يوجد عن ما التي تطلب مفهوم  
 ومتعلق العاضع وهذا التاليف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعلق ذلك  
 نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يجد التعريف الاسمي والتعريف الالهي في  
 العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده فيقلب حقيقيا مثلاً تعريفنا الثلث في بيان  
 المهدسة لشكل محيط به ثلاثة اضلاع تعريفنا اسمي وبعد الدلالة على وجوده بصير هو عينه  
 تعريفنا حقيقيا وشروط لكل التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما  
 الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه المحدود مطردا كقولنا اي كل ما صدق عليه المحدود  
 عليه المحدود وهو ممتنع قولهم كلما وجد المحدود وجد المحدود وبالطرد يصير المحدود ما نفعنا  
 دخول المحدود فيه وامسا العكس فمتنع بعضهم من عكس الطرد بحيث يتعامم التعريف وهو

المحدود

المحدود موضوعا مع رعاية الكيفية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان  
 وكل انسان حيوان وكل عكس اي ليس كل حيوان انسان فلذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود  
 عليه المحدود عكسا فنقولنا كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه المحدود وضار حاصل الطرد حكما كقولنا بالحد  
 على الحد والعكس حكما كقولنا بالحد على الحد وصدق عليه المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس الذاتيات فهي نفس بانه كلما  
 استحق الحد اي كل ما صدق عليه المحدود لم يصدق عليه المحدود وضار العكس حكما كقولنا بما ليس بمحدود  
 على ما ليس بمحدود والحاصل والحد هو ان يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كلها ولا  
 شك ان تعريفنا الاصل اسمي لانه جبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للتركيب الاعتباري الذي هو  
 منع وصنع اجزاء الغير عليه واحتياج الغير اليه وهذا لا يدخل له في بيان فساد التعريف اذ  
 عدم الطرد مستند له اسميا كان أو غير ففي الجملة تعريف الاصل بالاحتياج اليه غير مطرد اذ لا يحد  
 ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء ما لا يخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون  
 وجوب الشيء مقعة بالضرورة وهو المادة كالخشب للبرء وبالفعل وهو التصور كالحية للسر  
 له والاني ان كل ما صدق عليه الشيء فهو فاعل كالتجار وان كان في الجملة الشيء هو الغاية كالحلوس  
 على السر فما لا هو الشرط كالات التجارة قابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة المحتاج اليه  
 لا يطلق لفظ الاصل لغيرها الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السر خشب كذا  
 والاربعة الباقية تصدق على كل منها اذ يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف  
 مطردا مانعا وهرمست ابحاث من وجوه ا منع شرط الطرد في مطلق التعريف لانه لا يحد  
 فان كتب للغير شيئا بغيره لا لغيره بما هو اعم منه فهو مانعا وقد صرح المحققون بان التعريف  
 الناقص يجوز ان يكون اعم بحيث لا يحدد الامتياز الاخر حين ما عد المحدود واما التعريف  
 تعريف الشيء قد يكون تمييز عن شيء معين فيكتفي بما ينفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز  
 الاصل الفرع فيفسر الاول بالاحتياج اليه والاني بالاحتياج ب منع عدم صدق الاصل على  
 الفاعل كيت والفعل مرتب عليه ومستند اليه ولا يمنع للاختصاص الا ذلك ج ان كلامه  
 في باب الجواز عند بيان الاصل والتمتع من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه  
 فهو اصل ك اذا قلنا الفكر ترتيبا فهو مطرد فلا شك ان الامور المادة الفكر وال



مع ابتداء الفكر عليها ليس حسنا وهو ظاهر ولم عقليا بتفسير الحق وهو ترتيب الحكم على الجلب  
**قوله** الفقه نقل الحاشيات لتعريفين مقولاً ومن ينفى واللفظ للمنفى تعريفين صريحين  
 احدهما دون الاخر ثم ذكر تعريفاً ثالثاً فالاولى معرفة المنع بالها وما عليه يجوز  
 أن يرد بالنقل العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال العبد وإن يرد المنع  
 ضايقاً لأعماله ومعها الخطاب وإنما العبد الآلة وقدر المعرفة بأدراك الجوريات عن  
 دليل في القيد الأخير لا دلالة عليه أصلاً ولا اصطلاحاً وذهب في قوله ما لها وما  
 عليها إلى ما يقال في الأوامر للاستعانة وعلى المنع فليس مما لا يرد في اعتبارها  
 أو يقتصر على التباين المذات والآلات في المشعر بهذا القيد شهر أن الفقه من علوم الدين  
 تدبر على هذا التقدير معان مشروكة مضيق آخر في فصارت المعاني المحتملة خمسة  
 لكثرة ما يشمل جميع أقسام ما يأتي به الكلف وإنسان لا يشملها كلها والأقسام التي عشر  
 لأن ما يأتي به الكلف أن تساوي فعله وتركه فاسخ في الإقناع كان فعله أو لم ينع من تركه  
 وأما تركه فمندوب وإن كان تركه أو لم ينع من تركه فاسخ في الإقناع كان فعله أو لم ينع من تركه  
 فليس مكره كراهية التحريم وبدون المنع عن الفعل مكره كراهية التنزيه مكره لما يكره  
 وهو المناسب هنا لأن المنع جعل المكره تنزيهاً لا يجوز فعله في المكره وهو ما لا يجوز  
 بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يجب على ما يها وهو أن ما يكون تركه أو لم ينع من تركه  
 الفعل حرام وبدونه مكره كراهية التنزيه إن كان إلى الفعل أو لم ينع من تركه  
 لكن يشاب تاركه في ثواب وكراهية التنزيه إن كان إلى الحرام أو لم ينع من تركه  
 دون العقوبة بالكار كحرمان الشفاعة المراد بالواجب ما يشمل الغرض فيتم لأن محله  
 بهذا المعنى شائع عندكم كقوله تركين الحرام والواجب بخلاف إطلاق الحرام على المكره  
 فشم المراد بالمندوب ما يشمل السنة والفعل فصارت الأقسام ستة وكل منها طرفاً  
 أي يقع على ما هو المعنى المصدري وتركه ليس عدم فعله بل صير إنشائه المراد بما يأتي به الكلف  
 الفعل بمعنى الحاصل من المصدركا الحجة التي تسمى مكره والحالة التي تسمى مندوباً فتعذر ذلك  
 مما هو اثر ما ذكر من الكلف فطرف فعله يقع على طرف تركه عدم إيقاعه والآخر المذكور

الحكم على ما يشمل  
 تركه أو لم ينع من تركه  
 تركه أو لم ينع من تركه  
 تركه أو لم ينع من تركه  
 تركه أو لم ينع من تركه

في الواجب والحرام

من الواجب والحرام وفيها ما كان في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة ألا أنها قد  
 تطلق على عدم الفعل ابتداءً لعدم مباشر الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد  
 ههنا وأما سائر تركه لعدم الفعل ليس فيما آخره أو لا يريد تركه النفس إن كان ترك الحرام مثلاً  
 فعل الواجب عينه فإن قلت له أي حاجة إلى اعتبار الفعل وتركه فجعل الأقسام أشاعراً ومثلاً  
 على السند بل المراد بالواجب مثلاً أنهم من الفعل تركه قلت لا إذا قال الواجب يدخل في ما يأتى  
 عليه لم ينع ذلك في الواجب حتى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الإ  
 ثبات بالواجب حتى العقاب إلا أنه قد لا يباعب بعفو من الله نعم أو سهو من العبد أو نحو ذلك  
 وبما في كلامه واضح الآن فيه مباحث أن جعل ترك الحرام مما لا يأتى عليه ولا يعاقب عليه  
 بأنه واجب والواجب يأتى عليه وفي الترتيب ما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإنه  
 الجنة في المأوى وجوابه أن الثابت عليه فعل الواجب لعدم مباشرة الحرام وإن كان لكل واحد  
 في كل لحظة متغيرات كثيرة يجب لكل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس عنها عن الحرام وهو من قبل فعل  
 الواجب لا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تمسك الأسباب وما لا ينقل اليه  
 ما يأتى عليه من المراد بالواجب في الواجب الرابع عدم منع الفعل وتركه بما يناسب إمكان  
 الخاص لمقابل الواجب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب إمكان العام لمقابل الواجب  
 فإن قلت إذا أريد بالواجب عدم منع الفعل تركه لم ينع قوله ففعل ما سوى الحرام والمكره  
 تحريمياً وترك ما سوى الواجب تحريمياً لأن ما سوى الحرام والمكره يشمل الواجب مع أنه لا يجوز  
 بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكره تحريمياً مع أنه لا يجوز قلت  
 هذا مخصوص بقرينة النص في قوله فيما يجب عليها أن ما يحرم عليها في الواجب من معنى  
 المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكره كراهية التحريم أن ليس المراد معرفة ما لها وما عليها  
 تصورهما ولا التصديق بغيرهما الظهور أن الفقه عيان عن تصور القصور وغيرها وكما على التصديق  
 بوجودها في نفس الأمر بل المراد معرفة أحكامها من الواجب ويعزم تأييد التصديق بأن هذا الواجب  
 وذكر الحرام والابتداء بقبوله كجوابه لما إن الأحكام الوحدانية من الواجب ونحو ذلك  
 بالدليل وتبينها في نفس الأمر والوجدان كافي في العمليات يعرف وجوبه لقصوره بالدليل والوجود

ليس



بالحسن لا يخفى ان امرائه على الشريف الثاني لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها  
العين ولا الجسم واوردها فيما لها ولا عليها من ان اطلاق اللفظ المحتمل للعاني متعدد مع عدم  
تعيين المراد في شئ من الغريبات وقيل العلم عرف اعيان الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام  
الشرعية العلمية وادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم وانما هو من  
الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل ولا فاعلم انما ان يكون العلم حاصل  
من دليل التفصيلي الذي ينطبق بالحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة  
ادلتها التفصيلية مؤلفه وخرج العلم بغير الاحكام من الدواب والصفات والعلم بالما  
حكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او ليس  
كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الناعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام  
الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واسمها كون الاجماع حجة والايمان واجب خرج ايضا علم الله  
تعالى وعلم جبريل والرسول عليهم السلام وكذا علم المقلد لانه لا يحصل من الادلة التفصيلية  
ويمكن ان يراد بالحكم الحكم بطريقه العرف على ابناء ادم الى اخره في نسبتها اليه بالاجابة والملك في  
اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التحريم في اصطلاح المنطوق  
على ادراك ان النسبة واقعية وليست بواقعة وتسمى تصديقا وهو ليس مرادهم من الادلة والفقه  
ليس علم بالعلوم الشرعية والمحققون على ان المتعلق ايضا ليس مرادهم ولا كان ذكر الشرعية في  
العملية تذكر اذ المراد النسبة الثابتة بين الامر بين العلم بها تصديق واقعية حاصلة في  
الي هذا اشار بمقتضى مخرج التصورات وتبين التصديقات فيكون الفقه حيانا على التصديق  
بالاعتناء الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت  
الشرع على تلك القضايا وقضايا القيود ظاهرة على هذا التعريف والمقصود هو ان يراد بالحكم  
هنا مصطلح الاصول واحتاج الى تخطيط في تبيين قضايا القيود وتقسيم في تقرير مراد الفقيه  
فذهب الى ان المراد بالشرع ما يتوقف على الشرع ولا يدركه الا بالخطا الشارع والاحكام  
منها ما هو خطاب لما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما لا يتوقف كوجوب  
الايمان بانه تقوم وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وتوقف على الايمان بوجود الباري

قوله

وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي قد بدلت معجزة بلوتوقفا من هذا  
فالتفسير بالشرعية يخرج هذه الاحكام من تحت اليد شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما  
الخطاب بما يتوقف اوله يتوقف لان الحكم الشرعي خطاب بغيره فبمعنى التوقف على الشرع في  
العلم بان يتوقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اراد بالشرع خطابا الله تعالى  
النبي صلى الله عليه وسلم والتصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان بالله وصفاة وعلى التصديق بنبوة  
النبي صلى الله عليه وسلم معجزة ولا يقتضي توقفه على حصول الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها  
فما يشانه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوبها  
ونحوه على الشرع كما هو المذهب عند من ان لا وجوب الايمان بالشرع **قوله** ثم الشرع اي الشرع  
على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل اما على متعلق بها فالتصديق بالعلمية لا يخرج النظر  
لكون الاجماع حجة وهذا لا يقع على تقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظر وفيه  
كلام جبريل **قوله** اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله مرادها يتعلق بالاحكام فخرج  
علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من  
الادلة فخرج ذلك بانه متعلق بالعلم بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء  
نفسه على انه اذا اراد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل خشيته ومعنى حصول العلم من الدليل  
انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه  
المستند الى دليل الحكم لكنه لا يحصل من النظر في الدليل فيقتد الادلة بالتفصيلية فان العلم  
بوجوب الشيء لوجوب مقتضى وعدم وجوبه لوجود الباقي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه قد  
درك في الحاجة الى حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرر وكما في  
والرسول عليه السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاولى كما في  
فقيها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمقصود هو  
انه احتراز عن علم المقلد فخرج بانه مكر وخبره بقوله مرادها التفصيلية فان قيل  
حصول العلم من الدليل شرعا بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا من  
الدليل فخرج علم جبريل والرسول عليه السلام فلفظ الوسم فذكر الاستدلال للتميز بما علم

على الشرع

قوله اي الشرع  
قوله اي الشرع  
قوله اي الشرع

قوله اي الشرع  
قوله اي الشرع  
قوله اي الشرع

قوله اي الشرع  
قوله اي الشرع  
قوله اي الشرع







وبعضه عرف في بعض المختصرات ان حكم خطاب الله في آياته ان  
حكم الشرع للمهود وصرح في كثير من الكتب بان حكم الفرع خطاب الله فتدبر  
لما ان هذا التعريف للحكم عند البعض والحكم الفرع عند البعض ولا خلاف  
لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الفرع قال المصنف اذا كان هذا  
تعريفا للحكم بمعنى الشرع ما يترقب على الشرع فيمكن ان يكون هذا مفردا غير جارح وجوب  
الايمان ونحوه قافا فان تعريفنا للحكم الفرع بمعنى الشرع على وجه خطا الشرع  
ما يتوقف عليه الشرع والالكان اكد ان هذا تعريفنا لشرع الله تعالى وجوب الالكان  
ان المهود لا يتناول في تعريفه على الشرع قوله فالحكم على هذا الوجه  
تقدير ان يكون خطاب الله تعريفنا للحكم الفرع في سداد امر الى امر كخطاب الله  
المتعلق بفعل المكلف والالكان في ذكر التسمية مذكور المناسب من الشرع على هذا التقدير  
ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف عليه خطاب الشرع فان قيل فيرد على  
الاحكام الشرعية مثل وجوب الالكان مع انه ليس بالفرع فليس اخرج من قوله  
قوله والقسمان يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت في الخطاب  
الوجوب والحرم ونحوها وهو محال لقوي حيث اطلق المصدر بمعنى الحكم على القول  
ان الحكم به قوله يريد عليه اشارة الى التزامات على تعريف الحكم مع الواجب  
بعض الاول ان المقصود بتعريف الحكم الاصطلاح بين الفقهاء وهو ما ثبت في الخطاب  
ما لوجوب والحرم ونحوها ما هو صفات فعل المكلف لا في خطاب الله  
مخبرات الله تعالى وهذا ما اورد في كتب الشافعية واحصى عبد بوجي  
الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما هو خطاب الله للفرقة الخليفة  
على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الاعيان والوجوب  
وتحريمها اطلاقا على الوجوب والحرم تسامح الثالث وهو العلامة المحقق  
عند الملة قال ان الحكم نفس خطاب الله تعالى والاصحاب هو نفس قوله  
افعل وليس الفعل منه **م** لان القول ليس متعلقا منه صفة متعلقة  
بالمعند دم وهو اذا نسب الى الحاكم على ايجابا واذا نسب الى ما فيه وهو الفعل

معي وجوبها ومقتضى بالذات فحينئذ بالاعتبار فلا بد ان تمام جعله  
اقام الحكم الوجوب والحرمة والايجاب والتعريف كما في اصول ابن الجارح **الثاني**  
انه غير متعلق بخر وجب الاستحكام المتعلقة بافعال الصديان فالاولى ان يقال  
متعلق بافعال العباد وقد اجاب عن ذلك في التبيين بان الاستحكام التي يتوهم  
تعلقها بفعل الصبي عاها متعلقة بفعل الوالي شرا يجب عليه اذ ار القفوف  
في مال الصبي ورتبه للمع اولامانه لا يصح في جواز بيعه ومعه اسلامه وعلقه  
كوكما سنده وبغيره وانما بان تعلق الحق بالحق بالحق او ذمتيه حكم شرعي وادار  
الوالي حكم اخر مرتب عليه وهذا السؤال الثاني في علي مذهب فترتف الحكم  
هذا التعريف فانهم مصرحون بان الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب  
الا وجوب اذ الحق مما لم يرد على الوالي في الحق ان تعلق الحق به اذ ذمتيه لا يدخل في  
تعريف الحكم وان اقيم العباد تمام المتعلقين لا في التعلق بالاعمال وبان المعصية والفساد  
ليسا من الاستحكام الشرعية لان كونها لا يفي بموافقاتها لردية الشئ ولما قالوا في تعريفه بالفعل  
يكون الشخص مصدرا او نازكا للمعصية ومعنى جواز البيع محبته ومعنى كون صلوة  
مندوبة ان الوالي ملوك بان الشخص يجره ضد على المعنى وبما فيها المعصية ثم وضع  
بالملوك ومع انما سيج **الثالث** ان التعريف بنحوه شأنا في الحكم الثابت بالقياس لعدم  
خطاب الله لهم ولتجانب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليه اذ هو  
وارق في ما ثبت بالنسبة والجمع ايضا **الجواب** ان كلامه كما شاف عن خطاب الله  
ومعترف له وعلمه في كونه اذ لة الاستحكام **الرابع** انه غير شامل للاحكام المتعلقة  
بافعال الغيب مثل وجوب الايمان اي التصديق وجوب الاعتقاد اي القياس  
لان الظاهر للافعال الجوارح **الخامس** انه لا يخفى في تعريف الحكم المتعلق بفعل  
اكتلف اخضع العمليات ووضعت النظرات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح  
فيكون ذلك الغلبة في تعريف الفقه سندها **والجواب** عنها بان المراد بالفعل ما يقع القلب  
والجوارح وبالفعل ما يقع الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتقاد عن تعريف

[illegible]



الحكم ولا يكون ذكره لعلته كونه لا فائدة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح من تعريف  
 الفقه **ولما** ان يقول اذا جهل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العلية كونه  
 قاطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرع على ما نرى مثل كون الاجماع حجة  
 غير داخل في الحكم المصطلح فهو وجه بقيد الانحصار والاختصاص **وقال** معنى كون  
 السنة والاجماع والقياس محججا وجوب العمل بقضائهما فدخل في الاقتصار  
 الضمني **لأن** نقول ولا يخرج بقيد العلية ويلزم ان يكون العلم به الفقه  
 ويكون يقال ان التعبد بالعلة بقيد اوضح مثل جواز الاجماع وجوب  
 القياس وجوه شرعية **قوله** والشرعية بالبدولك لولا خطاب الشرع  
 الحكم او باصله المقصود هو ملية فتخرج عنها وجوب الامان ويدخل مثل  
 كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية  
 بما ورد به خطاب الشرع لان الفقه وان الحكم مفسر خطاب اهل العلم وجب ان يكون  
 تفسيده بالشرع مكررا وعند الاشارة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا  
 يترك لولا خطاب الشرع ان لا مجال للعقل في ادراك الاحكام فلو كان خطاب  
 الله الخ تعريفا للحكم على ما راعى الحكم لا للعلم الشرعي لكان ذكر الشرع تكرارا  
 البتة اقل بغيره **قوله** قيد على يريد ان تعريف الفقه على راي لا يتاخر  
 شامل للعلم ودليل حسن الخيرة والتواضع ايجاب وجوب عاونهما وفتح  
 البخل والتكبر ايجاب حرمة ما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام  
 لا تندرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بهما علم الاصول  
 لا علم الفقه **قوله** انا يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عينية بالعلم  
 المذکور وهو علم كيف والا موار الذكور اخلاق ومكلمات نفسانية  
 جعل العلم بغيرها وفهمها علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق  
 بانه يزاد على معرفة النفس ما لها وعلتها ليجوز علم الاصول  
 وبان معرفة ما لها وعلتها العلم بالجواريات ايا الاخلاق الباطنة

والفكر

والمكلمات النفسانية علم الاخلاق من العليات علم الفقه فانه ربي ما ذكره تنبيه  
 ومن من المذهب العلية ما هنا قوله ولا يواد المصطلح بين كونه ان العلم بالاحكام  
 يستقامتها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة  
 والصوم مما انتبه كونه من المذنبين بحيث يعلمه المذنبين وغيره لا يدرى الفقه  
 اصطلاحا ولا يدرى كونه قيدا للبائس والاستدلاله فالامام قائل في المصطلح  
 الاحكام بالعلم كونه من المذنبين المذنبين فالا فلو احتار عن العلم بوجوب الصلوة والصوم  
 فانه لا ينبغي فقهيا بمعنى انه لا يدرى في معنى الفقه ولا يدرى على ما ربح في قيد  
 العلية لا بد ان لو لم يتصور عند لزوم ان يكون العالم مجرد وجوبها فقهيا لكان  
 فهمه المقصود **قوله** مع لزوم ذلك يتاخر على ان الفقه من الفقه والعقل ليس على بعض  
 الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او عسبئيين فقهيا بل العلم بانه سليل  
 مريبه استدلالا وحدها لا يسمى فقهيا ثم اذا كانت اصطلاحهم على ان العلم بغير  
 الدين ليس الفقه فلا بد من اختصاص تعريفهم للفقه ولا يكون القيد للحجج  
 بها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه يحجب عندهم ولا الاصطلاح عندهم على ذلك  
 حالها لا يتاخر عن علمهم **قوله** ثم اعلم ان ايراد الاحكام اعترض على تعريف الفقه بان  
 المراد بالاحكام اما الكل اى الخيرة والامان والهدى واما بعضه لانه عند ان الكل الفقه  
 او التواضع مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطله **اما** اولها  
 فلا الخواص وان كانت متناجزة في نفسها لا تقضاه او التواضع لانها لا تكون بها  
 وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا في داخل تحت حكم الحاصري وخطب المصنفين  
 وهو المعنى بقوله لا يكاد يتاخر فلا يعلم احكامها جزئيا في عدم احاطة الفقه بالكل  
 ولا كليا تفصيلا لانه لا يتاخر بجمعها لا اختلاف الحوادث اختلافها لا يدل  
 تحت الضبط فلا يكون احد فقيرا **ولما** قيل فلان بعض من فقه الاجماع  
 لا يعرف بعض الاحكام كماله ان شاع من بعض مسئلة فقال في ست وثلاثين اربع  
 واما الثالث فلان كمال مجهول لا يلمه والجاهل بكيفية كمال يستلزم كمال

واعلم ان العلم بالاحكام  
 هو العلم بالشرع والاحكام  
 الشرعية والاحكام العقلية  
 والاحكام العقلية هي التي  
 لا يتاخر عن العلم بها  
 والاحكام العقلية هي التي  
 لا يتاخر عن العلم بها



بلية الكسوف والمضافة اليه من النصف وغيره يظهر انه لا يسمع ان يرد اكثر من  
 الاحكام لانه عبارة عما خوف النصف وهو انما يجهول واما الذي قد استدل به  
 ان يكون العالم بمسئلة او مستدس من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا  
 فيما سبق ولم يصرح به مما صلبا اشار اليه بنقطة ثم اى بعد ما يرد البعض وان قل  
 لا يرد الكل اه **وهو** ما تحت وهو ان الاحكام ما يقع على الكل دون كل احد  
 كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لاكل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل احد  
 من الناس يلبس هذا الطعام لاكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا من كل القوم  
 او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل او معرفة جميع الاحكام معرفة كل  
 واحد والحكم والعكس وان التزم الحكم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد  
 او البعض فقط فعدم متاهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر قطعا لكل مجموع  
 الاحكام الماضية والآتية وكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت  
 اليه ركن المجتهد حيث علمه من اربعة الاول بل متاهي الحوادث والثاني ثبوت  
 لا ادري **ولما** اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعرفة العلم بها انه يرد  
 لذلك رده الحكم بان التبرؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والغريب غير مضبوط اذ لا  
 يعرف اذ لم يرد الاستعداد فقال لا التبرؤ الغريب **ولما** قيل انفق يكون الشخص  
 بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لا سيما الماض والاضايف  
 التي تمكن من تحصيلها وتكفي الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده الحكم بان يرد  
 او خير بل هو استنباطا لان ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء  
 او الخطا في الاجتهاد بنا في التبرؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض  
 الادلة او وجود مانع او معارضة العلم العقل او شك في الحق الباطل وجواز  
 ولا يتم ان شباك الاحكام التي لم يرد بها نص والاجماع يكون بحيث لا مانع فيه  
 للاجتهاد يرد على حديث دعا حيث استعد الاجتهاد يرايه فيما لا يجد فيه  
 النص ولم ينقل النبي عن فان لم يجد للاجتهاد وان لم ان لادلالة لفظ العلم على

انراي

تجوز

انتمو انتمو من فان معناه ملكية تنفيذ روي على ادراكات جزئيات الاحكام و  
 العلم عليها شايخ وابع في المعروف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان الحقيقة  
 على ان المراد به صدق للعلم ويقال لها الصانعة ايضا لانفس الادراك وكقولهم وجد  
 بين العلم والحياة كونها جوهري ادراك **قوله** بل هو علم تعريف مختص بغيره  
 معلوماته والتبعية بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي  
 على العالم به مع الملكة المذكورة لا ينبغي فقيها واذا علم لامة احكام بني تقيها و  
 لزوم الوحي بالظهور واحتراز اعانول به الوحي ولم يبلغ بعد فليس شرط  
 الفقيه معرفة **قوله** مع ملكة الاستنباط ان العلم بما لا يشترط كونه مقبولا لامة  
 ملكة الاستنباط المذمومة القياسية من ذلك الاحكام اذ استنباط الاحكام من  
 اهلها حتى ان العلم بالعلم يخرج من البعض العلم بالصفة من اقرار على التبرؤ والاسند  
 لا بعد من الفقه والاول اوجه **قوله** المسائل القياسية اى يشترط في الفقه العلم  
 القياسية لانها نتيجة الفعاضة والاضهاد كقولها ففعا مستنبطة بالاضهاد  
 فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقه على علمها لزم الدور  
 هذا انما ينبغي في اول القياسين واما ما بعد فيقول ان يشترط في العلم  
 بالمسائل القياسية ان يتعم خاتمة اجماع المسائل القياسية عما ظهر في  
 الوحي بقائه القياس على ما لا يثبت في شرط المجتهد الاخر العلم بها بزدول  
 الوحي بها فانها لم تجزى السابق في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس تفصيل الاول  
 ولا يشترط معرفة وبل ان يرا ما ظهر بزدول الوحي به لا بتوسط القياس فمها هنا  
 اجاب **الاول** ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عند هم اسم مضموم  
 كلي يستدل بحسب الايام والاعصار فوما يكون علميا يحل في الاحكام ويوما اكثر  
 من يرايد الي انفراد من النبي ثم تصدق بزيادة حسب الاعصار وتعداد الاجماع  
 ينقص حسب التواضع والاجماع على خلاف اخبار الاحاد **الثاني** ان التعريف  
 لا يبعد عن الحاجة في من النبي لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد به العلم بالامر

اطلاق

العلم

على ان

بين العلم

معلوماته

على العالم

لزوم الوحي

الفقيه

ملكته

اهلها حتى

لا بعد من

القياسية

فيتوقف

هذا انما

بالمسائل

الوحي بقائه

الاجاب

كلية يستدل

من يرايد

ينقص

لا يبعد



يقول الوحي به فقط ان لم يكن احاطا واما القدر عليه ان كان وشبهه في التوقيفات  
 بعيدا **الثاني** انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن القدر وذلك  
 عندهم معظم مسائل الفقه المهم ان لا يقال انه فقه بالنسبة الى فرد الله احكامه  
 او قد ظهر عليه نزول الوحي به وحي يكون التقدير بالنسبة الى كل شخص شيئا آخر **الراجح**  
 ان ان ارد بطور رزول الوحي الظهور في الجملة فليس هو فقهنا الصواب بل هو فقهنا  
 فلاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الهمم كاجراء في كثير من الوقائع المعاشية  
 ولم يندرج ذلك في فقههم وان ارد للظهور على الاحكام الغلب هو غير مقصود ولكن  
 الرواية وتفرغهم في الاستغناء والاستغناء ولو لم يندرج ان يكون العلم بالحكم الذي  
 تدويه الاحكام الفقهية يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فمصدق ففقه **والجمله**  
 هذا التعريف لا يتحقق الا بشكلا واختلا لا قوله وجواب اوله شعرا ما لم ينفى  
 القياس نزول به فهو خارج عن الفقه الى انه للقطع بان فقه ما ورد به النص والاحكام  
 ايضا فمطابقا لقطع بان الاحكام الشائبة بالخصا والاحكام الظنية **فصل** والثاني  
 هو الذي ذكره في المحصول وغيره ان الفقه يقطع والظن في طريقه وتفسيره انه  
 ما لا الاجماع على وجوب العمل بالظن ولكن اعتبار الاحكام في ذلك حجة صار  
 سواء للمعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بقرينة بين  
 قطع الشارع على ان كل حكم يغلب على العمل به فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت  
 الحكم المظنون قطعيا فيصير احكاما العلم به اذ الله هذا في تقريره بصواب كل  
 محتمل فان قيل المظنون ما يحتمل التيقن والعلوم ما لا يحتمل فبما ان  
 قلنا ان يكون مضمونا فيصير معلوما بل حكمة هذا القياس وهو انه قد علم كونه  
 مضمونا بالتحديد وكما علم كونه مضمونا بالتحديد علم كونه ثابتا في نفس الامر فاحكامه  
 على مصوب كل شخص وما على قدره ان المصوب واحد كما ينبغي قطع على ان كل حكم  
 غلب على العمل به وجوب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا  
 في علم الله ثم فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الله

الوحي

كثرت

الذي يكون

ان يكون التقدير من العلم بوجود العمل بالاحكام **الثاني** ان يكون الثابت  
 بالنظر الى الدليل الظاهر وان لم يثبت ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثالث قطع  
 ما لا يخفى عدم الثبوت في الواقع وما يثبت ما لم يكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين  
 في شرح المعراج ان حكم المظنون المجتهد يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل  
 حكم يجب العمل به قطعيا لم يقطع ان حكم الله والام يجب العمل به وكلما علم قطعا ان حكم  
 الله لم ينفى عنه فمعلوم قطعيا وحكم المظنون المجتهد معلوم قطعيا فالفقه قطع  
 والظن سبيل **الثاني** ان لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعيا لم يقطع  
 الحكم الله ثم لا يجوز ان يجب العمل قطعيا ما يثبت ان حكم الله تعالى فقولنا والام  
 يجب به على الشارع وان ثبت ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله ثم  
 قطعيا كما هو ان البعض يكون ذكر وجوب العمل ضابطا لا معنى له **فصل**  
 واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه من هذا بيان ما صدق عليه  
 المهم من الانواع المتضمنة من حكم الشارع في الاربعة **وجوه** فبسط ان الدليل الشرعي  
 اما وحي او غيره والوحي ان كان متلو في الكتاب والافا السنة وغير الوحي ان كان  
 قول كل لا يندرج عن الاجماع والافا القياس او ان الدليل بما يصل الى الرسول  
 اوله الاول ان يتعلق بنقل النجاء في الكتاب والافا السنة والثاني ان استنبط  
 عنده من غير ذلك فالاجماع والافا القياس والافا شرايع من قبلنا والقول لا وقول  
 الصحابي ويحوي ذلك فراجعه الى الاربعة وهذا القول نوع استدلالا بحدودها ولا  
 فلا دخل للراي في ثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خاصا مشاهير الادلة وشاه  
 الاستدلال به في امده يرجع الى الفتح بعضهم لا ينص والاجماع صريح بذلك  
 الاحكام في الملة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة شتى للاحكام  
 والقياس اصول من وجبه لاستناد الحكم اليه فلا مردون وجه كونه قرا للدلالة  
 لا بناء على علمه مستنبطه من موارد الكتاب والسنة والاجماع والحكم بالتحقيق

وحي

وحي

وحي

وحي







١٠٠  
 ١٠١  
 ١٠٢  
 ١٠٣  
 ١٠٤  
 ١٠٥  
 ١٠٦  
 ١٠٧  
 ١٠٨  
 ١٠٩  
 ١١٠  
 ١١١  
 ١١٢  
 ١١٣  
 ١١٤  
 ١١٥  
 ١١٦  
 ١١٧  
 ١١٨  
 ١١٩  
 ١٢٠  
 ١٢١  
 ١٢٢  
 ١٢٣  
 ١٢٤  
 ١٢٥  
 ١٢٦  
 ١٢٧  
 ١٢٨  
 ١٢٩  
 ١٣٠  
 ١٣١  
 ١٣٢  
 ١٣٣  
 ١٣٤  
 ١٣٥  
 ١٣٦  
 ١٣٧  
 ١٣٨  
 ١٣٩  
 ١٤٠  
 ١٤١  
 ١٤٢  
 ١٤٣  
 ١٤٤  
 ١٤٥  
 ١٤٦  
 ١٤٧  
 ١٤٨  
 ١٤٩  
 ١٥٠  
 ١٥١  
 ١٥٢  
 ١٥٣  
 ١٥٤  
 ١٥٥  
 ١٥٦  
 ١٥٧  
 ١٥٨  
 ١٥٩  
 ١٦٠  
 ١٦١  
 ١٦٢  
 ١٦٣  
 ١٦٤  
 ١٦٥  
 ١٦٦  
 ١٦٧  
 ١٦٨  
 ١٦٩  
 ١٧٠  
 ١٧١  
 ١٧٢  
 ١٧٣  
 ١٧٤  
 ١٧٥  
 ١٧٦  
 ١٧٧  
 ١٧٨  
 ١٧٩  
 ١٨٠  
 ١٨١  
 ١٨٢  
 ١٨٣  
 ١٨٤  
 ١٨٥  
 ١٨٦  
 ١٨٧  
 ١٨٨  
 ١٨٩  
 ١٩٠  
 ١٩١  
 ١٩٢  
 ١٩٣  
 ١٩٤  
 ١٩٥  
 ١٩٦  
 ١٩٧  
 ١٩٨  
 ١٩٩  
 ٢٠٠

[illegible]



تليت

بوصو

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

بالمع

والشئ وبالمع ودخل في ذلك فيكون موضوع الادلة والاحكام ومحيث اثبات  
 الادلة والاحكام ومحيث اثبات الادلة بالادلة **قال** فاما العلم فمعلوم من سبل الامور  
 اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يعملون منها اثبات الكتاب والسنة فمحيث  
 البديهي في نظر الهيئته في الكلام وشي من نبي الانام خلاف الاسماع والقياسي  
**والعلم** تعرضوا لما ليس اثبات العلم ببيان القراءة الشاذ وجوب الواحد **قال** واما الثالث  
 يعني العوارض الذاتية التي يكون محو شئ منها في هذا العلم والاعمال في حق ما  
 محو شئ منها في نفس هي العوارض التي لا تدل على العوارض التي لا تدل على  
**ذلك** لا مكان والقدم والحدوث البساطة والتراكب وكون الدليل هذه البساطة  
 تدل على مفرداته او بليغة معرفة او بليغة الى هذا حاله في في الانيات والنبوت  
 بحث عنها في الامور **قال** كان انما يظهر في الشئ من هذه البليغة وحقا وتوحيده  
 وعلمه وتوحيده واستقامته وحقه ذلك مما يتعلق بمصلحة لا من جهة الحكم وحده  
 وتوحيده وبساطته **قال** ان يدرك في مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل  
 مقدم بالذات والبحث عنه انهم في فن الامور **قال** فان موضوع للنطق بالمعنى  
 والتصديقات لانه بحث عن احوال التصور من حيث انه حذاورهم ويوصل الى التصور  
 وحيث انه جنس او فكل او عاقل او عاقل فتركب بها حذاورهم وعوا الالهي  
 بحيث انه يوجه يوصل الى تصديقي وحيث انه قضية ومكس قضية وتعيين  
 فيكون منها جهة **قال** جميع مباحث راحة الى الاتصال وبالمع دخل فيه وقد  
 يقع البحث عن احوال التصور الموصول اليه بانه كان بسيط لا يحترق وان كان  
 مركبا من الجنس والفصل مجرد وان كان له خاصية لازمة في نفسه ثم لا فلا **قال**  
 ان يجعل ذلك ايضا الى البحث عن احوال التصور الموصول الى احوالها  
 الموصول الى التركيب دون البسيط فيكون من السبل **قال** لكن الفصح في حق  
 صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربع والاثبات  
 لسوا الاحكام بل انما يحتاج الى تصور هاتين من اثباتها وفيها لكن الصحيح

الاصح

الى موضوع الادلة والاحكام لاننا جعلنا الادلة بالعلم والاحكام الى الفقه ونظرنا  
 في مباحث الفقه بكيفية اثبات الادلة والاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راحة الى احوال  
 الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل الفقه الكلية التي هي من  
 الى الفقه جعل احوال الفقه والاحكام والاحكام **قال** فاما في الباب من مباحث الادلة التي  
 واهم لكن لا يقتضي الاحكام والاستقلال **قال** ان اريد الحكم هذا كلام لا حاصل لان الادلة  
 الشرعية معارف واعمال انما ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بالنبوت  
 الشئ او استنباطه **قال** فاما في الباب ان العلم يوضح في الادلة والمجازم او الراجح اجماع القطع  
 والظني فيصح في جميع الادلة البعوض تقدم الحكم وحده وثبوته وقد اضطر الى ذلك في  
 معنى الدليل فيفيد نفس النبوت كما هو شأن العقل الخارجية وان به من الحكم والاحكام  
 في بشره كلامه **قال** ولم يعلم هذه لانه مباحث في الموضوع او راحة عما في العلم من التحقيق  
 يتجرب منها انما يظهر في الوقت على كلام النور في هذا المقام **قال** ان اطلاق القول بحوا  
 زور الموضوع وان كان فوق الاين بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون  
 اضافة بين الشئين ولا على الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه  
 بعضها شئان احوال المضافين ونعبرنا ما شئان المضاف لا خوا ولا فان كان كذلك  
 هو موضوع العلم كله للمضافين كما وقع البحث في الامور من اثبات الادلة والاحكام والاحكام  
 الى احوالها في ذلك بعضنا ما شئان الدليل كالمعوم والاشترار والتواتر وبعضها  
 الحكم كونه عبارة او عقوبة فموضوع الادلة والاحكام جميعا ان المكنى للمبحوث عنه  
 اساقه كما في الفقه المباحث من وجوب فعل التكليف وحرمه ونحو ذلك كما ان اضافة  
 كذا احوالها الى المباحث من احوال المضافين في المبحوث منه كما في للنطق بالمباحث  
 عن احوال التصور او تصديقي الى تصور او تصديقي ولا دخل لاهوال التصور والتصديق  
 الموصول اليه في ذلك كما عاينه الحكم فيما سبق والموضوع لا يكون الا واحد لان مقتضى  
 الموضوع يوجب اشتراك المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم لا يقتضي  
 باختلاف العاومات وهي المسائل لانه ان اريد باختلاف المسائل بخلاف  
 كثرها فلازم ان يوجب اختلاف العلم وظاهر ان سبل العلم الواحد اثنين العنبر والادلة

قلت لان المعصور  
 بالنظر في الفقه والاشياء  
 لا تقتضي الدليل وليكن  
 الكتاب والسنة



عدم تناسبها فلا يفران مجرد كثرة الموضوعات يجب ذلك لافا يلزم ذلك لولم نذكر الموضوعات  
الكثيرة مناسبة والنوم وهو ما بان لا شيئا ولكن انما يكون موضوعا للعلم وانما ينظر  
تناسبها التناسب اشتركها في انما كالحظ والسلم والجسم المتعلق باليد من فاتها  
تشارك في صفتها وهو المقدار اي انما لتصل المقادير ذات او في عرضي كبدن الانسان  
واجزاءه والاعذية والاروت والاركان والافرجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات  
الطب فافادت اشارك في كونها منسوبة الى العجز التي هي الخافية في ذلك العلم فعلم انهم لا يلهو  
رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة كل واحد  
موضوعه فصل المختلف والمقارن ثم انهم في اورد في المثالين مناقضين فليس للموضوع  
اشياء كثيرة اذ محاولات ما بل ليست اعراضا انهم في يوم الدليل بل الكتاب ولكن  
والاجماع والقياس على الافراد والشارك بين اثنين او اكثر وكل المقصود والصدق  
المنطق ولهم منها انه قد لا تكون الحقيقة **الباب الثاني** في تحقيق الحقيقة للوحدة في الموضوع  
حيث يقال لموضوع هذا العلم هو ذلك الذي حيث كذا ونظير حيث موضوع العلم في  
الحقيقة التي وامتناعه في الموضوع حيث هو موضوع داي من هذا النوع وهذا الامتناع  
الحقيقية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المحيوت عنها في العلم لقولهم موضوع  
العلم الا في البحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود في حيث انه موجود  
يعني انه يبحث عن العوارض التي للموجود في حيث انه موجود داي حيث انه  
جوهر او عرض او جسم او مجرد ذلك كالمعنوية والمعنوية والوجوب والامكان والعدم  
والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث في معنى جسمية الوجود ولا معنى لاشياء الوجود  
يكون من الاعراض المحيوت عنها في العلم لقولهم موضوع الطب كبدن الانسان حيث  
يفصح وعرض وموضوع طبس الجسم حيث انه جسمك وليكن والجسم والارض  
الاعراض المحيوت عنها في الكتب وكذا الحركة والسكون  
الي ان الحقيقة في القسم الاول ضرورة للموضوع وفي الثاني بيان لامراض الذاتية للمحيوت  
عنها في العلم ان لو كانت جردا للموضوع كما في القسم الاول كما مع ان يبحث عنها  
في العلم ويجعل من محمولات سائله ان لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل

اعراضه

اعراضه الذاتية انه يقول انما في الاول جزءا للموضوع بل قبل للموضوع  
في ان البحث يكون من الاعراض التي للحقيقة تلك الحقيقة وبذلك الاعتبار وعلى هذا  
الحقيقة في القسم الثاني ايضا في الموضوع على ما هو في كلام القوم لبيان الاعراض الذاتية  
على ما هي الية المقام في البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم من انهم  
المقام من تشارك العلوي في موضوع واحد الذات والاعتبار نعم بوجه الاشكال المشهور  
انه يجب ان لا تكون الحقيقة من الاعراض المحيوت عنها في العلم ضرورة انها ليست من الاعراض  
للموضوع في حيزها نفسها ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة انها لا يعرض الشيء لا بد  
وان يتقدم على العارض شيئا ليس العجز والمرضى مما يعرض لبدن الانسان حيث  
يفصح ويبرز ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم حيث يتحرك وليكن  
في جوابه ان المراد من حيث كان المحيوت والارض والحركة والسكون والاعتبار اذ ذلك  
وهذا ليس من الاعراض المحيوت عنها في العلم ان الموضوع لما كان عبارة عن  
المحيوت في العلم عن اعراضه الذاتية قبلنا الحقيقة على معنى ان البحث عن العوارض  
يكون باعتبار الحقيقة وبالنظر اليها ان لا حظ في جميع البامات هذا العلم الجلي  
لا يلزم معنى ان جميع العوارض المحيوت عنها يكون لموضوع بواسطة هذه الحقيقة  
التي وسيلها ان المشهور في جوابه تشارك العلوم المختلفة في موضوع  
واحد بالذات والاعتبار كما خالف الامر القوم في جواز تعدد الموضوع للعلم واحرازه  
خالص في امتناع اتخاذ الموضوع لعلوم متعددة وادما جوارح اي وقوعة  
فلا ينبغي ان يكون لشيء اعراض ذاتية متنوعة اعي مختلفة فان النوع بحث في علم بعض  
اومها وفي علم لغيره بعض اخر فيما ان العلم بالاعراض المحيوت عنها وان اتخذ  
الموضوع لان اتخاذ العلم واتخاذها هو عجا للعلوم اعني للسائل وكما اتخذ  
السائل اتخاذ موضوعاتها بان يوجه الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها فاما  
اختلاف تقار العلوم في اختلاف موضوعات يجوز ان يقع في اختلاف المحمولات في موضوع  
موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علمها عن الآخر



على اخره فيكون ان علي بن ابي طالب في الموضوع مقارن في الجواهر فلا يتم جعلها  
 اجسام العالم وهي الباطن موضوع علم اليقين حيث الشكل وموضوع علم الشك العالم  
 حيث الطبيعة والحيثية هما بيان الامراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والاما  
 وقع البحث عنها في العلمين موضوع كل منهما اجسام العالم على اطلاقها في البحث في الحقيقة  
 عن اشكالها في السماء والعالم عن طبيعتها في علمها ان مختلفان باختلاف محولات  
 السائل مع اتخاذ الموضوعات وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه لحوال الاجسام التي هي  
 اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربع وطبيعتها وحوالها ومواقعها  
 وتعرف الحقيقة في سمعتها وتصورها وهو اقسام العلم الطبيعية والبحث عن احوال الخلق  
 بحيث لا يفي به موضوع العلم المحسوس من حيث هو معرفة في التغيير في احوال الطبيعة  
 فيها ويبحث فيها يعرف في حقيقة هو ذلك كذا ذكر ابو علي ان الحقيقة في  
 الطبيعي مبحوث عنها وقد خرج انما هي العروص فلا  
 هذا سبيل ما ذكره في الحقيقة تارة في الموضوع ولآخرها في الجواهر ومنها وقد مر  
 ما فيه فلا يتم الاصول لأمثلة احوال العبادات للوجودات وصنعوا الخلق  
 النوازل والاضاات وعملوا على طوابعها من اوضاعها الذاتية وحصلت لهم سبل كثيرة متفرقة  
 في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع فان المقبول في العلوم هو البحث في جميع ما يحيط  
 للطائفة الانسانية بالامراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء  
 او شيئا متساوية بحيث يجمع عوارضها الذاتية ويظهرها ولا معنى لتمام العلوم الا ان  
 هذا سبيل في احوال شيء في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار وان يوجد  
 احوال العلمين مطلقا وفي الاخر فيقال ان يوجد في كل منهما مقيد بقيد اخر وذلك الامور  
 مجزولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح شيئا للقيمة  
 فلا بد ما علم الا ان علم موضوعه على امرين ذاتي مجموع فكل احد ان يجعله علمه لا يتقدم  
 فهذا لا يتساوي مثلا جعل البحث عن فعل الكلف من حيث الجواب علمه ومن حيث المعرفة  
 على اخره فيكون ذلك فيكون الفقه علمه متعلد موضوعها فعل الكلف فلا ينطبق

الاجزاء

الوجود والاختلاف **تتميم** من المباحث في كتاب المعاهد منطلقا في قوله وانما قلنا ان  
 على صحت الامر ان الذاتية المتوحد شيء واحد والواحد الحقيقي الذي لا يكثر في ذاته بوجه  
 الموضوع منفصل عن صفات شيء وان كان بعضه حقيقيا كما قد يرد ويحتمل ايضا في الخلق  
 وبعضها سلبيا كما يجوز من الماد وللمنصف صفات كثير منصف بامراض ذاتية متوحد  
 ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحتمالها في اية اقسام الخلق والامراض لا يتبعها  
 الواحد الحقيقي في صفاته التي هي منفصلة وكان ينبغي ان يعرض لهذا ايضا اما ان يكون  
 الحق في الوجود المنصف اخر في مفهوم في المعاري لثاني الصفات التي كل منها مبدئية لا ينفصل  
 اخرى وهو محمول بالوجود في الكلام ان يكون بعضه بالذات ثبت عرض ذاتي  
 فالبعض الآخر لا يكون فيكون محتملا لثاني الصفات فيثبت عرض ذاتي اخر وهو للمطابق  
 او لا يكون ولا يجوز ان يكون الغير بما يتناول يكون صفة متضادة ولا بد ان يكون  
 ما يكون الحق في الوجود لا يتم في الحقيقة في **قوله** وجود ان ينبغي ان يكون ذاتي فلا يتم  
 تعدد الامراض الذاتية ولو سلم فاذن لم تعدد هو هو عرصة والطائفة منها وهو غير لازم **قوله**  
 الا ان يوسطه العرض الذاتي الاول انهم عرض ذاتي فيفرم ان تعدد الصفات لتعدد  
 في الوجود واحد متوحد في الضرورة ان اختلفت اشخاص نوع واحد للصفات اعلموا  
 الحال ولا بد من عطف على مفهوم الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه  
 يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محتمل لانه يوجب التفصيل في ذاته  
 والاحتياج في كماله لانه ان يرد الاستكمال بالامور المنفصلة فطاهر ان يرد  
 لحوال ان يكون الحق في الوجود اخر لصحة وان اريد لهم من التفصيل والصفة فلا بد ان يصح  
 بعض الصفات الى البعض يوجب التفرع في الذات كيف والخلق توقف على العلم القدر  
 والارادة **ويمكن** ان يجعل هذا محتملا يكون الغير منه صلا وما سبق ما يكون غير  
 منعصل بل يجمعها المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي هذا اخر فيصح تفرع  
 على قوله فيبحث عن كذا وكذا فيبحث في هذا الفن انما هو عن احوال الازدواج  
 يضع الكتاب اي مقاصد على قسمين والافصح التفرع والموضوع اقسامه من الخلق



اخراج عن القميص لكونه عبودا داخل المقاصد  
في الالة لا يوجد الكتاب والسنة في الاصحاح في القياس بقوله الاقدم بالذات والشرف  
بالترجيح والاشهاد مكانه جعلها تتم وتتميد لركن القياس الركن الاول والكتاب هو  
في اللغة اسم للكتاب غلب في عرف الشارع على كليات سبويه في القيد مصدر وضع القارة  
غلب في عرف العام على المجموع المعين بكونه امة للقرآن على السنة العباد وهو هذا المعنى  
منقلا للكتاب وهو فلذا ذكر في الحديث قبل الكتاب هو القرآن المنزلى على الرسول للكتاب  
في المصاحف للنقل والبيان نقلوا تواترا بلا شبهة على ان القرآن تعبير للكتاب وبقي الكلام  
تعريف القرآن وغيره مما يشبهه لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر الحدود في الحدود لان  
القرآن المصدر راجع للقرآن وبشأن الكلام ينبغي على ما توهم البعض ان السالف العرف هو  
القرآن وان كان محجبا في اللغة وان كانوا لا ينافون في ذلك لانه لا وجه محجبا  
عليه مع ظهور الوجه الصحيح للذكر والمعقود عند الكل فلان هذا الوجه صحيح المقام  
بحرف التعريف فقال ابي القرآن وهو ما نقله البيان في رقي المصاحف تواتر من الكتاب  
والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم اياهم يحتجون عند حيث  
انه دليل على الحكم وذلك انه لا مجموع القرآن واحتمالوا التخصيص مفاد مستركة  
بين الكل والجزء فخصصة بها لكونه مجزأ من القرآن على الرسول لا متواترا في المصاحف فتعول لا التواتر  
في قفيين بعضهم جميع الصفات الزائدة التوضيح الانزال والاعمال لان  
الكتبة والنقل ليسا بالواجب وتحقق القرآن بدونها في رقي النسخة الانزال والنقل  
لان المقصود تعريف القرآن لئلا يشاهد الوحي ولم يدرك في النبوة فهم لما يترجمون  
والكتبة فالمصاحف ولا ينفك عنها في زمانهم فمما بالنسبة اليهم اي القوارم اليه ولا  
الشاملة لكل جزء من المجموع هو السورة او مقدارها او قوله ثم قالوا هو مجموع قوله  
اقصر على كونه النقل في المصاحف تواتر المقصود الاحتراز عن ذلك من جميع ما عدا القرآن  
لان سائر الكتب السجادية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة  
شيء من بابين رقي المصاحف لانه اسم له لا يورد للمعوم عند الناس حتى البيان

الاشارة

الاشارة لم يقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص به هبلي والشعر في  
يصح ان يسعد فلا حاجتي ذكر الانزال ولا تجاز ولا الى تأكيد التواتر بقوله لا  
لحمول المقصود بدونها **واما** التسمية فالمشهور من مذهبي وجيفه روه على ما ذكر في  
كثير من محقق المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعضه من سور  
النقل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المشاخرين ذهبوا الى انهم من  
المذهب بها في اوابل السور اية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل ان  
كتبت على المصاحف خط القرآن من غير الكتاب من السلف وعدم جواز العلم بها  
انما هو من جهة كونها اية امة وجواز ذلك ونها للبحث والمخاض انما هو على تقدير النسخ  
التبرك كما لا اقل الحمد لله من العلم على تقدير النسخ من التلاوة وعدم تكثيرها  
من القرآن في غير سورة النزل انما هو لوقوع شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن  
حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا ينبغي التكفير **فان قيل** فعلنا اختارا لما نحن  
عليه من اختلاف التفسير **قلنا** نعم هي عند مثل الشافعية اية وثلاث عشر اية  
السور كان قوله فبأي آية ربكم كذا ان عدد ايات سور القرآن وعند المفسرين  
واحد من القرآن كونه للفصل والتبرك وليست باية من غنى من السور وجاز ان يكون  
في اوابل السور لا ينافي ذلك وتعلق كذلك بخلاف من اخذ الحق بالمعنى ايات  
مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يورد في رواية اخرى  
فعل هو المناسب لغرض الاصول يكون المراد بما نقل بين رقي المصاحف هو ما نقل الكل  
او البعض الا انه انما على عموم يدخل في كل حرف او الكلمة من القرآن ولا سيما في ايات  
عند الشارع وان خصص الكلام الشامخ في ما ليس بكلام تام من ان ليس قد لا يرد  
مسند على المجموع شيئا ولا يرد على كتبه وعلى دل عليه سياق الكلام من المصاحف  
نقل مجزأ ما نقل لانه جعله قرنا للمجموع الشخص للمعنى الكامل  
الا انه لا ينافي سبب غرض الاصول **فان قيل** ما كتاب بالمعنى الثاني لا يصح تعبيره بالقرآن  
**قلنا** ليس في قوله حقيقة في الكل انه موضع البصر خاصة كما انه موضع الكل خاصة

ولا

قال  
قدس

قال  
قدس



حتى يكون علم على الكل والبعض من مجموع المشترك له موضوع تارة لكل خاصه وتارة  
لجميع الكل والبعض من الكلام العقول في المصنف تارة فيكون حقيقة في الكل والبعض  
باعتبار الوضع والحد ولا يكون مجموع المشترك في شيء **قوله** فان اقل الجواب يتوقف  
هذا ان جعل التعريف المذكور في اللفظ الكتاب وفيه ما من سائر الكلمات  
التي يجوز في معرفة المصنف الانتقاد بالعرف او بالاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور  
جعل تعريفها ماهية الكتاب والقرآن فلا بد من معرفة ماهية المصنف وهي موقوفة على ماهية  
المصنف والقرآن ضرورة انه لا معنائه الاكتب فيه القرآن فيلزم الدور **لا يقال** فالدور انما  
يلزم اذا حصل تعريفها ماهية القرآن وان الكتاب **لانا نقول** ماهية الكتاب هي معنيها  
القرآن لما شرف اسمها سبحانه وتعالى ولما توقيف المصنف بجمع فيه الوحي للكل لا يقع  
الدور لانه انما مرادف للكتاب والقرآن فالعلم مرادف لاسم تعريفها ماهية  
معرفة به الكتاب والقرآن اشارة الى انه لا فرق في عدم لزوم الدور بين التصور وبين  
**فقال** وبما يلزم الدور ان اردت تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان سلمية الكتاب  
ماهية القرآن وقد مر ادعيه في غير هذا **قوله** فان تعريف المصنف بجمع فيه المصنف  
مطلقا على ما هو موضوع اللغة ونحوه منسوخ التلاوة من تعريف بقيد التواتر فلا بد  
**قلنا** عدولنا لفظا مرادفا في دون الحقيقة الى الجاهل العرفي فلا يمكن في التعريفات  
**فان قيل** تعريف الامور انما هو للمفهوم الكلي المصادف في علم المجموع وعلى كل شخص ومعرفة  
المصنف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم مع كونه في الناس  
بمطلوبه ويتوارسونه لا يتحد عليهم فلا دور **قلنا** لو سلم معرفة المجموع الشخصي  
بدون معرفة المفهوم الكلي يلزم للمصنف ان تعريف المجموع الشخصي دون  
المفهوم الكلي بل شخصه اخص منه فلو سلمه فان كلمة اي يطلب بها معنى ما  
يخصه شخصها وان تعريفه يطلق على الكلام الذي كان في قوله القرآن كلام الله  
غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والافتقار ليس من جملة  
والا سوان لا يختلف الامر والهي والخبر ولا يتعلق بالماهية والحد والاستقبال

الاجم

الاجم المتعلقة بالاضافات كالعلم والفرد وهذا الكلام اللفظي الحادث  
من الاسماء والحروف القامه بها الى علم الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك  
المعنى لا قدم الا ان الاحكام لما كانت في نظر المصنف موطنة بالا كلام اللفظي  
الذي جعل القرآن اسما له واعتبر في نفسه ما يميز عن المعنى القديم **قوله** التعريف  
يجعل لجهه ذلك لفضل فلا حاجة الى باقي القيد **لانا نقول** التعريف وان كان التمييز  
لا بد وان يارب الحروف قد اورد باقي القيد لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصية  
لا يجادلان معرفة لا تحصل الاتبعين من شخصاته بالاشارة ان نحوها كالنعمتين  
باسم العلم والحد لا ينفذ ذلك لان غاية الحد التام وهو انما تم على عامة وماتت  
دون شخصاته الشخص مركب اعتباري هو مجموع  
ولتخصه فلم يجوز ان يجد ما يفيد معرفة لا يحصل الاتبعين من شخصاته  
بالاشارة او نحوها كما كتب برعده باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لاعامة الحد التام  
وهو انما تم على قومات الشيء دون شخصاته  
الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يجد ما  
يفيد معرفة الامر **لا يقال** تعريف المركب لفظي والكلام في الحد الحقيقي  
**لانا نقول** لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا يلزم له حاجة الى  
سائر المقدمات والى ما ذكر في شخصية من التكاليف ان اقتصرت تعريف  
الشخصي على مقوماتها لا حاجة الى شخصه فلم يفيد التميز الى هو اقل مراتب  
القويته وان ذلك هو العرضيات ايضا يجب دوام صدقها لا مكان زوالها  
ولا يلوحها يجوز ان يذكرونها العرضيات المحضة الشخصية عند  
زوالها من زوال الحد وبهذا يعني ذلك الشخص فلا يفيد عدم صدق الحد لا يجب  
ان الشخص يعني ان يجد ما يفيد تعيينه من جميع ما هو بحسب الوجود  
لا بما يفيد تعيينه وتخصيصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين اثنين بحسب العقل  
فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير على ان الحق هذا هو ان القرآن عبادة



عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المنطقين القطع بان ما قرأه  
واحد منا هو القرآن العزيز على الجميع بلسان صبور بلهم ولو كان ذلك شخص  
القام بلسان جبر بل كان هذا ما قلناه لا ينبغي ضرورة ان الاعراض تخص  
بالحال فتعدد بتعدد الحال وكل الكلام في كل كتاب وشعر يربط الى الحرف فانه  
اسم لذلك المؤلف المخصوص سوا قرأه زيد او عمرا ونحوهما وادخلت فاعلم  
ايضا هذا التبديل مثلا نحو عبارة عن القول المخصوصه سواء علم ما يقرأ او بعد  
فالمعنى في جميع ذلك هو الوحدة في نفس الحال فليس هذا التقيد من الحق وهو ان  
القرآن ليس اسما للشخص المعنى القام بلسان صبور بل ما صد يكون لقوله  
على ان الشخص لا يجدنا بولان **لذلك** ان الشخص الحقيقي لا يقبل الجوانب  
بلكن معرفته لا بالاشارة ونحوها فكل القرآن لا يقبل الحد ذاته لا يمكن معرفته  
الا بان يقرن الى الاصل ويقال هو هذا الكلمات هذا الترتيب **ثانيا** ان يكون اسما  
على نسبة مثل هو المؤلف الذي لا يتعدد بحاله شخصيا ولعلم انه لا يقبل التثنية  
معرفته حقيقة الا بالاشارة اليه والقرآن هو اوله الى اخره ان الكلام في تعريف  
واما ان قصد التميز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المقبول بين رتبة الكتاب  
متواترا كما يقال الكتاب الذي صنفه جارانته في تفسير القرآن والنحو علم  
ببحث فيه عن احوال العلم امر ابنا **ثالثا** فان الاعراض ينتهي الى سبعة بواسطه الحد  
المشخصات حذا لا يمكن تعددها الا بتعدد الحال لقوله امر الفيس **فما يند**  
**فما يند** من زلة الى اخره القصيد فانه لو سطر واسطره شخصاته بالالف  
المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهمية الحاصلة بالحركات والكلمات  
يبلغ حذا لا يبلغ تعدده الا بتعدد اللفظ حية اذ ايضا اليت شخص اللفظ ايضا  
ليس لفظا حقيقيا لا يتعددا صلا فالعلم اصطاح على نسبة مثل هذا المؤلف شخصيا  
فيل ان يضاف اليه وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي  
دون المجموع الحلي لان يقال المراد بسورة من ضمن البلاغة والعصا ص وي

التدوين

التدوين من لزم الدور مجموع ما لا يتم توقف معرفة السورة عن معرفة القرآن بل هو بعض مترجم  
واخره فبقية الكلام منزلة لانا كان او غير بدليل سورة الاحيل واليود ولهذا احتج الى  
قوله سورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فتم ونورد اجابة اي بيان اقسامه واحكامه  
المتعلقة باضافة المعاني والاشارة للاحكام فالاعلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالاجزاء  
المتعلقة باضافة المعاني هو من يتعلق باضافة الاحكام ولم يبق في علم العربية مستحقا لخص  
والعموم والاشارة ونحو ذلك كالعراق والهند والتعريف والتعريف وغير ذلك من سائر  
العربية وان تعلقت باضافة المعاني **الاول** المراد ما يتعلق باضافة الكتاب للمعنى وهذا المعنى  
الكتاب وغيره اما نقول وكما ان المعاني مباحة المورد و ان الباب الثاني بل الباب  
الثاني ايضا فيل كان - فهذا ان يوضح من الكتاب والسنة ان الكتاب لما كان  
متواترا محفوظا كانت سياحه النظم به ليق والحق فذكره عيسى **ثانيا** ما كان القرآن  
يورد في اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بدله خروج المعنى والاستدلال فيه ودلالة التسمية  
في قسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كتاب بلسان لفظه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله  
فهو الثاني وان كان باعتبار دلالة المعنى فان اعتبر فيه الظهور والحق فهو الثالث والام الرابع  
**وجعل** في الاسلام هذه الاقسام اقسام اللفظ والمعنى **اما** الاقسام الخارجة عن اللفظ كانت  
التي لا اولها هو صفة اللفظ **اما** الاقسام الخارجة عن اللفظ التي هي خارجة عن اللفظ  
بالعبارة وبلاشارة بالادلة والافتضاء وتارة الخوف بهما النص والاشارة  
في قلبهما ما هو من المعنى كالتأنيب بالنظم مقصودا ونحو مقصود والتأنيب بالنظم  
والتأنيب زيادة على المقصود شرط الصحة **الان** اقسام التفسير الرابع اقسام  
الرابع اقسام المعنى والوقوف للنظم **الان** الدلالة والافتضاء اقسام المعنى والوقوف  
لنظم **المعنى** بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخرا ما حاصل وميل الى  
اللفظ التفسير الرابع هو الدال على العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم  
الاتفات الى عبارات واختلافها في كتاب المشايخ وعلى اذكر من تفسير اللفظ السبعة  
الى المعنى يحل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قال القرآن هو العلم والمعنى جميعا وازاد







عند الغوم الى الخاص والعام والمشارك الماء قول لا ندان دل على معنى واحد فاما  
 على الاعداد وهو الخاص او على المشاركة بين العزاد وهو العام وان دل على معنيين  
 فان ترجح البعض على الباقي فهو الماء قول والا فهو المشترك **قوله** اسقط الماء  
 عن درجه الاعتبار وادرج الجمع المتكرر بالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز واللفظ هو  
 الثاني لا ند استعمال في موضوعه حقيقة والا فجاز وكل منهما ان ظهر في موضع  
 وان استمر فكنا به وبما تقسم الثاني الى الظاهر والنفى والمفرد المحرك والمقابل لها لانه  
 ان ظهر معناه فاما ان يحمل التأويل ولا فان احفل فان كان ظهر معناه محم  
 صفة فهو الظاهر والا فالنفى وان لم يحفل فان قبل السج فهو المنفرد وان لم يقبل  
 فهو المحكم وان خص فاما ان يكون متخاذا لغير الحقيقة وهو الحق او لنفسها  
 ادركت ادراكه بالتأمل فهو المتكسر والا فان كان البيان مرجحا فهو الحمل والا  
 فالمشابه وبما تقسم الرابع الى الاول اعطى العبارة وطريق الاشارة وبطريق الدلالة  
 وبطريق الاقتضائية ان دل على المعنى باللفظ فان دل عليه بالمعنى فلفظ فهو  
 الدلالة والا فالاقتضائية **والعبرة في ذلك** هو الاستعداد الا ان هذا وجه ضيق  
**فان قلنا** في الاقسام الثمانية الاختلاف وهو منفي في هذه الاقسام منقولة  
 صدق بعضها على بعض كما لا يخفى **قلت** هذه تفيمات متعددة بامارات  
 مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخاصة  
 تفيم وهذا كما تفيم الاسم تارة الى المعرب والندى وتارة الى المعرف والظن  
 كل منها اما معرب او مني على انه لجعل الجميع اقسام متقابلة للفا فيهما لا  
 بالحيثيات والاعتبار انما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ الغيوم مثلا  
 عام حيث تناو جميع افرقوا الماصح ومنه ترون حيث الوضع للبا صفة  
 وغيرها وكل التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قاله عرفه الاسلام من التقسيم  
 الاول هو قوله في وجوب النظم سبعة وافئة **تفصيل** الحقيقة واللفظ متساويان والمفرد  
 تقسيم النظم باعتبار معناه تقسيمه لا باعتبار المتكلم واسماع والا قارب ما لم

هو

وهو انما عبارة عن الوضع لان المصنفه هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار  
 والبيانات وتقليم بعض الحروف على بعض واللفظ هو اللفظ الموضوع **والله**  
 تارة للفظ وجوده وفهمه بقرينة اقسام الحقيقة والبيان والواضع كما بين  
 حروف ضرب بآثار المعنى المخصوص بقرينة بآثار معنى المعنى واللفظ لا يدل  
 على معناه الا الوضع المادة والهيئة فبقرينة كوحا من وضع اللفظ وعبر عن المعنى الثاني  
 بقوله في وجوب استعمال ذلك النظم وجوبه في باب البيان اي في طرق استعماله وان  
 في الموضوع او فيكون حقيقة او في معنى فيكون مجازا وفي طرف جريان النظم في ان  
 النظم والظواهر من حيث ان يظن في الموضوع فيكون مرجحا او يظن بالاستعداد فيكون  
 كناية وغيره الثالث بقوله في وجوب البيان تلك النظم اي طرق اظهار المعنى وبقرينة  
 وغير الرابع بقوله في معرفة وجوب الوقف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاق  
 السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام مانه وطلع عليه من طريق العباد والاشارة  
 او غيرهما **التفيم** الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه للكثير او لا  
 فان كان بوضع كثير او لا فهو المشترك والا فاما ان يكون للكثير محصورا في  
 عدده بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستمرا في جميع  
 بصلح له مراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المتكرر **وتفيم** وان كان محصورا  
 فهو مر اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد حدث حقيقة او نوعا او  
 حسي اياها اقسام الخاص فيحصر اللفظ من التقسيم في المشترك والعام  
 والخاص والواسطة بينهما ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثير  
 ما يقابل لوجه الاما يقابل لقله فدرسل فيه المشترك بين المعنيين فقط **وهذا**  
 التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولها للمعاني الحسية ثم نقلت الى المعاني  
 العلمية لمما سبقت اولها لمما سبقت بل جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوع  
 في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر كمنه في اخر كالتروك والفعل والدوران ونحو  
 ذلك وابست من المشترك الى ما صرح به البعض لفظ وضع وضعا واحدا كثيرا

محمد بن

محمد بن  
 محمد بن  
 محمد بن



غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له **قوله** وضعا واحدا يخرج المشترك بالاسمية  
 الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد غير واحد كالعبيون لافراد العبي  
 الجارية فهو عام منبج تحت الحد ان يقف هذا القيد لتحقيق والاضيق  
 لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرق على ما ينبغي **فان قيل**  
 لاداء الاستغراق اهم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجمع واسما بها مثل  
 مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دارى ولا فله كل والمشتور  
 مستغرق لثما بانه على سبيل البدل **قلنا** في يدخل في حد العام التكرار المتشبه  
 تستغرق كل فرد على سبيل البدل هي ليست بقضية كغيرها **قلنا** لو سلم  
 فانما يصح جوابا عن التكرار المفردة دون الجمع فانما يستغرق الاحاد على سبيل البدل  
 عند القائلين بعدم عموم ايضا **والمراد** بالوضع اكثر من الوضع لاجل واحد وحده  
 الكثير او لا يترك فيه وجوه الكثير والجمع ووجوه الكثير حيث هو  
 هو المجموع فيكون كل واحد من الموضوع له او جزئيا جزئيا وجزئيا لجزئ  
 وهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام اسماء العدد **فان قيل** فيدخل فيه  
 زيد وعم ورجل وخرس لانه موضوع لكثير بحسب الاجزاء **قلنا** المعبر هو الاجزئية  
 في الاسم كما حاد المنة وانما تناسب جزئيات المعنى الواحد للتحقق بحسب ذلك  
 المعلوم **فان قيل** التكرار المنفي عام ولم يوضع لكثير **قلنا** الوضع اهم التحقيق  
 والنوع وقد ثبت من اسماء الهم المنفية ان الحكم ينشئ عن المشترك الغير المحصور  
 واللفظ مستغرق لكل فرد في الشيء بمعنى عموم النوع عن الاحاد في اللفظ وعن الجمع  
 الجمع لان في المجموع وهذا المعنى الوضع النوعي لذلك وكون مجموعا لعلنا ضروريا  
 بمعنى ان انتفاء فرد من لا يمكن الا انتفاء كل فرد لا ينافي ذلك **لا يقال**  
 التكرار المنفي مجاز وفي التعريف العام الحقيقي لا كما تقول لانه انما مجاز كيف  
 يستعمل الا في ما وضعت بالوضع الشخصي وهو فردية وقد صرح المحققون  
 مرارا في اصولنا بالحاجب بانها حقيقة ومعنى كون التكرار غير محصور

فان قيل

القول

ان يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير انما يحقق محصورا  
**لا يقال** المراد بغير المحصور ما يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه **لا يقال**  
 فيكون لفظ لسواك موضوعا لكثير محصور ولفظ الف موضوعا لكثير  
 غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد **لا يقال** هذا  
 القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما  
 يصلح ضرورة ان لفظ المنة مثلا انما يصلح لجزئيات المنة لا لمتضمنها المنة من  
 الاحاد **لا يقال** انما يصلح لاسم الجمع لاسم الجمع لاسم الجمع فاعتبر الدلالة مطابقة  
 او غير مطابقة للاعتبار ما يصح الجمع واسما او غير ذلك الرجال والمدين  
 والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد **قوله**  
 مستغرق مجموع لفظ ومعنى استغراق لما يصلح له تناول ذلك بحسب الدلالة  
 والاليج مشترك مشترك في العلم عند السلام وبعض مشايخ رحمهم الله  
 هو ان نظام جمع من المتغيرات باعتبار امر مشترك فمدسوا وجرا الاستغراق اولي  
 والجمع المنكر عند عدم عام سواء كان مستغرقا او لا والمتم لما اشترط الاستغراق  
 على ما هو اختيار المحققين فيجوز المنكر عدم علمه وان كان يكون واسطة بين العام والخاص  
 عند نقول بعدم استغراقه وماذا عنده يقول استغراقه وعلى هذا التقدير يكون  
 المراد بالجمع المنكر في قوله والاليج منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه  
 وما مثل رايه اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر  
 بل كل عام محصور على المعنى يدل القيد وفيه ويلزم ان يكون واسطة حاشا  
 منكر او غير ذلك بمعنى مائة المنة لا قوله في قوله وان لم تستغرق جمع منكر  
 ونحوه وفاسده بين او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في حد  
 الشرع كالفرس وقد لا يكون كما لو جعل فان الشرع يجعل الرجل للرجل انواعا مختلفة  
 فقلنا انما خصنا من الرجال باحكام مثل اسنم والامام والشهادة في الحدود والقصاص  
 وغير ذلك ثم المشترك ذكر في الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة لغة



اربعة الخاص والعام والمشارك والمائل وفصل المائل ما يخرج من المشترك بعض  
وجوهه يغالب الراي **واورد عليه** ان المائل قد لا يكون في المشترك ويرجح قد  
يكون يغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشارك والمائل  
اذ الحق البيان بدليل قطعي سمي متفكرا يغالب الراي واذا زال الخفا وحذا  
بدليل فيه شبهة لمخير الواحد والقياس سمي ما ولا واجب من الاول بالبين  
المزاد نعم يت مطلق المائل بل المائل من المشترك لانه الذي مر اقسام النظم صفة  
ولفة **وعليه** ان يغالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل خبر الواحد  
القياس او التماثل في الصيغة كما في ثلاثة فروع ومعنى كونهم اقسام النظم  
صيغة ولفة ان الحكم بعد التماثل يضاف الى الصيغة **فان** المراد بغالب الراي  
التماثل والاعتقاد في نفس الصيغة وقيد الاشتراك والفرج بالاجتهاد  
والتماثل في نفس الصيغة ليحقق كونهم اقسام النظم صيغة ولفة وان المشترك  
موضوع لمعان متعدد فيجعل كل منها على سبيل البذل فاذا عمل على احدهما  
بالنظر الى الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولفة  
اي وضعا بخلاف ما اذا عمل عليه بقطعي فانه يكون تفضيلا لا بطلا او بقياس  
وخير واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار اقسام النظم صيغة ولفة وكل الاقسام  
مشتركة بل خفية او محلا فاذا زيل خفاؤه بقطعي او بقياس وايضا الاسم الظاهر  
قد يدرك لان المظهر خارج عن الاقسام وبهذا الاسم الاشارة فكانه اذا ما ليس  
بمظهر ولا اسم اشارة والصفة تقتضي هذا التقييم اسم مشتق يكون معناه هو  
وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لمشتق من القوب معناه  
الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قوله  
ما دل على ذات بهجة يقوم بها **فان** مع وزن المشتق عن اسم الزمان والالة  
وتحذ لك المشتقات اذ ليس معنى الفعل هو التماثل مع المفعول ومعنى  
الفتح مع الفعل اذ التعبير عما يصدق منه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول

شأنه

شأنه بخلاف التعبير عن المكان والالة بالمفعول والمفعول  
يصدق الالة على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى  
يكون بها الفاعل والمفعول لا بالفاعل والفعول والمفعول والمفعول والمفعول  
فليس معنى بعض ولا فصل بل هو البيان والمفعول والمفعول والمفعول والمفعول  
هو الفاعل مع الفعل ولا معنى له هو الخبر مع الفعل ولا معنى له هو  
الاستخراج والاصح والمفعول والمفعول وان منع ذلك فمعنى خروج اسم  
المكان والالة للقطع بان القول بان معنى المفعول هو الفعل مع المفعول ليس بعد  
في القول بان الالبص معناه البياض مع الالة فعل والمدرج معناه المدرج مع  
المفعول وهما اي العلم واسم الجنس المستعارة الخاتم ومقتل ولا يفتح  
نحو ما رتب لانه جعل الصفة تسمية اسم الجنس او لا كريد ورجل والاشتقاق  
يفرقة باعتبار العلم فيقال هو ان يجرى من العظم تسمية في اصل المعنى  
والتركيب فيرد احد الى الضم والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه  
وباعتبار الفعل فيقال هو ان يجرى من اللفظ ما يناسبه في صرف الاصول  
وترتبطا وتعمله والالة معناه يناسب معناه والمأخوذ مشتق والمأخوذة  
مشتق منه ان العلم لا يمكن اشتقاقا اعتبار المعنى العلمي بالاعتبار  
الاصل المقبول عنده والمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ان اردت به  
المسمى لا قيد مطلق مشعر بالمراد المطلق نفس المسمى دون الفرد والمثل  
للقطع بان المراد بقوله تسمية هو موصوفية موصوفة بغير فرد من هذا المعنى  
مقتضى من العواض هي ما وضع لها مكان الخارج من النظم بعض اقسام  
النظم ونحو ما اشتمل في الفرد ونفس المسمى في مقابلته بعض اقسام  
المعرفة وهو المسمى او رتبة في النكدة والمعرفة ما يشتمل الاقسام عليها  
عند الالة في السامع قديرا للمعنى وعدده ما قبل ان المنة  
ما وضع ليشتمل في الحقيقة والنكدة ما وضع ليشتمل في شئ لا بعينه

المستحق



فالمعبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك محسوسا في اللفظ ولا غير ذلك الاطلا  
دون الوضع ولا ما عند السامع ايضا دون المتكلم على اذهب اليه المعنى لانه اذا كا  
جانب رجل يمكن ان يكون الرجل معنيا للمسامح ايم الا انه ليس محسوسا في اللفظ  
**قوله** اعلم انه يجب ان يريد ان ياتر الاختصاص المحسوس كمثل ان يكون  
اجنبيا ت والاعتبارات والتجديدات لا يندنا فيان كان وضع الكثير للمعنى الكثير  
وضع واحد لا يندنا معنى واحد في لفظ العيون فانه عام حرج حيث انه وضع  
واحد لا يندنا لغير الجارح وشكر من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين كالجرح  
والعين الجرح والشم والذوق وغير ذلك وقد يندنا فيان كان الوضع الكثير محصور  
والوضع واحد او اكثر محصورا للفظ الواحد لا يكون عاما وخاصة باعتبار  
لان احييت مستان فيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان المتكلم  
للموضوع خاص من بوجه عام من وجه في جوابه **هذا** عام ما تعلق  
لتعريف بهذا التقسيم وتعيين اقسامه وهو بوجه نظر **قوله** فصل لما فرغ  
عن الكلام في فصل التعريف اردت فيقول لنا حكم المتعلق بالافعال الاول  
في حكم الخاص والثاني في حكم العام الثالث في حكم العام الرابع في الفاظ العام  
الخاص في المطلق والتقدير السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ  
ومع لواحد او اكثر محصور وضعا واحدا او اشرا الى ان مثل لفظ المان ايضا  
موضوع لواحد النوع كالرجل والعوس الا ان المقام عليه قد علم انظر الى اشياء  
معناه على اجزاء متفرقة واحتيج في التعريف الى كلمة **لوقال** في الاسلام الخاص  
كل لفظ وضع لشيء واحد على الانفراد وكل اسم وضع لشيء معلوم على الانفراد **قوله**  
المراد المعنى مدلول اللفظ **قوله** في تقدير الوحدة عن الكثير في تقدير الاشتراك  
العام ولم يخرج التشبيه لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم  
التعريف بهذا الا انه اقر بمصنوع المعنى بالكثر بطريق عطف الخاص على العام  
تبعيا على كل ما يبرهن بخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصية حيث لا فرق

في تعريف الحكم وهو علم في  
صحة الحكم

في مفهوم

في مفهوم اصله **قوله** في هذا التكليف **قوله** المراد بالمعنى ان يقابل العلم كالقيد  
كالعلم والمعلم وهذا تعريف لاسم الخاص الاعتباري والحقيقي يدعى على جريان الخصو  
في المعاني والمسميات فكل من العموم فانه لا يجري في المعاني وهو وجه اولي  
اعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم المعين دون اسم المعنى المقتض  
مثل لفظ العموم والخصوات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعدد **قوله** او  
البقي باق اذا كان تعريفا لشيء خاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الوا  
مورد ان المحدود ليس مجموع القسمين **قوله** وان المراد ان هذا بيان النتيجة  
على وجه يوضح منه تعريف قسم الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل الخاص اسم كل  
من القسمين لا احد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى **قوله** المراد ان  
لفظ الخاص مقول لا توالى على حدة في احد هما الخاص مطلقا والخاص  
اعني الاسم الموضوع للمعنى العام والمعنى المعين الشخص **قوله** بوجوب الحكم اي  
يقتضي اسنادا او نفي الى اعم من ما ذكر في مثل زيد عالم ان رباحا من بوجوب الحكم  
العلم له وكل عالم ولو نفي بالحكم الشيء بناء على ان الكلام في خاص الحكم لا يقتضي  
بالاحكام لم يعرف **قوله** الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم **قوله** ان كان المراد  
في ذلك اعتبارهم في هذا المعنى ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ونفيها لما يريد به من  
الحكم الشيء لفظا لثلاثة في مادة قرع ويتناول الاحاد المتقطعة المخصوصة قطعا لا  
اريد به يتعلق وجوب الترتيب **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ  
بدليل ويرى في اخر التقسيم الثلاثة القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال  
الناشئ عن دليل وهذا هو الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل يخص مطلقا  
الاحتمال وينقص لخص اهم وينقص العام فلهذا قال والمراد هاهنا المعنى الا  
في قوله بغيره فلهذا قد ورد التعريفان على ان موجب الخاص قطعي ان القرآن  
حمل على الامر بطل موجب الثلاثة اما بالنعمان عن مدلولها ان المعنى الظاهر الذي  
يرجع فيه الطلقات اما بزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان **قوله** كل ما جازي اما التقيد



المستقيم

المستعمل مثل القيام والنعوذ فانها لا تنصف سماء الامداد الا عند انقطاعها بالاشارة  
وكما لا يجوز في الحاشية المستعمل طهر الا يستلزم كونه طهرا واحدا فليس هذا الا ان ينقطع  
العدو بطهر واحد او بالزمن ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا او بالزمن عدو الزمان  
في الاول والثالث بل الفرق طاهرا لان البعض الاول قد انقطع المحض فيكون  
تخلف البعض الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا لم ينقطع قلنا دخول الامور المتضمنة  
تحت العدو كما يتوقف على ان يتوقف على استدار فانه كما تنصف اول النهار  
يوما واحدا فكذا اخره فان حاز اطلاق الطهر والواحد على البعض الاول  
لجسده البعض من الاول الاستدعاء الى البعض جاز اطلاقه على البعض الثالث مجزء  
الاستدعاء من البعض وان اشبع هذا المصنف ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني  
لم يكن بذكر البيان قوله وقوله نعم فان طهرا **ذكر في الاسلام** مفرغ العمل الخاص  
ان الخلع طلاق لا فسخ ولا بقوله نعم الطلاق مريان الى قوله فلا جناح عليها فانها  
اختلفت به وان الطلاق بعد الخلع شروع على الفأرة في قوله نعم فان طهرها  
ان يكون الاول من هذا الباب ليس بظاهري فلهذا اقتصر المصنف على الثاني شيئا  
في اما الحقيقة الى الاول **فيما قلنا** انه نعم ذكر الطلاق للمعقب الرجعة مرتين في قوله  
نعم والمطافات يورث من يافسهن الى قوله ويعولن برأى برهن ومن بقوله الطلاق  
مريان فاسما لا بغيره في اولى التطبيق الشرعي بطهرا فلهذا نزل على الترتيب  
دون الجمع كما قبل فظروا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بتحقيق لان قوله نعم والتم طهرا  
يقره من الاخر بيان لوجوب العدو وقوله نعم الطلاق مريان فلا يستد الساقية  
الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق اول مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب  
يقنع بغيره وحيث يكون قوله نعم فان طهرها بيان للثالثة بل الصواب ان قوله نعم  
قيد للطلاق لا للزعم اي انه نعم ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مريان  
اي انه نعم ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مريان اي شئنا ان يدل  
قوله نعم قال فان طهرها اي بعد المرتين فانه مرجع في اعادة المرتين الطهريتين ثم ذكر  
اوتد المردية بقوله نعم فان خفتم اي ملتم او خفتم ايها الصوام ان لا يقي الزوجان







ان الغرض حقيقته في القطع والايجاب ومعنى كذا قد علمنا ما او حينا  
المؤمنين في الزواج والاداء من النكاح والتمتع به بعد تيقن  
وعطف على سلكها بها فهم على الزواج مع ان الثابت في خبرهم ليس يقين  
في الشك **وهذه** الاصوليون ان الغرض لفظ خاص حقيقته في التيقن  
بدليل علمي استعماله فيه شرعا يقال فرض العقدة ان قدرها او تقرر من العلم  
اي تقرر او فرضها اي قدرها وهذه الفرائض لفظ في مجاز في معنى وفقا  
لاشكوا وتعدية بعينه في معنى الايجاب كان هذا في العلم بالزوج الا انه  
حقيقته في القطع لفظ وفي الايجاب هو غايد المصدره عن ذلك وقار احضرت من المذهب  
اي تقرر وبالكارح وتحققه ان اسناد الفعل الفاعل المصغرة في صدور الفعل  
فيكون لفظه فمنا حيث استقام على السناد خاصا في ان مقدار العمل هو انما على  
هو وضع الاسناد **وهنا** تدقيقه لا انه يتوقف على كون الغرض هنا بعينه التيقن  
دون الايجاب **قوله** وهما سلكنا الهدم والقطع مع الضمان هما سلكان خلاف  
فهما الشايعا باصناف محتجبان في المذهب الذي ترك العمل الخاص تقرر الا ان  
لفظه في قوله نعم فلا محل له بغير حجة تلج زواجنا في خاصا في الغاية والوقت  
في انهما ما قبلها لا في اثبات ما بعد ما فوطى الزوج الثاني يكون غايد الحرية الثانية  
لا مثبتا لاجل جديد وانما مثبتا لاجل السابق وهو لو تقرر نكاح بني آدم خالف  
كما في الصوم فهي حرمة الاكل والشرب بالدليل في مثبت الحل لا بالاحد المصلحة توجب  
الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى في طلاق الزوج الاول ذاكما تثبت بالثبوتية العزم  
بها ولا يهدم ما دون التثبات ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان الزوج الثاني  
حل جديد ترك العمل بالخاص **وجواب** ان للزواج بالخاص ما هنا العقدة بدليل ما فيه  
البلدية واشتراط الدخول فان ثبت المهور وهو حديث المصلي حيث قال  
حتى تد وفي جعل الدوق غاية لعدم الاضداد فاذا وجد ثبت العود وهو حاش  
لاشك في سوا الدوق فيكون الدوق هو مثبت الجعل وقوله ان الغرض من العمل

محل

وجعل الزوج الثاني محلا لاي شيئا المحل فقي سادون الثلاث يكون الدوق  
متمما للمحل الناقص بغير ذلك **وقوله** الثاني ان في قوله نعم الساروق  
الساروق ما قطعوا اليد بها لفظ القطع خاصا لا انه عن الشيء من غير ذلك  
على بطلان العمل فقي القول بان القطع بوجه المطال العمل الثاني له المال  
قبل القطع حتى لا يجب الضمان واستدلوا انهم يزعمون ان حقيقته بطلان العمل  
**وجواب** ان انشاء الضمان يثبت بغيره جاز فان لم يطل المطلق في بعض  
الاعتقوبات ما يجب حقا لغيره حالها فيجب ان يكون باجتماعه واقعه على كل  
ومن خبره من جعل العمل الذي هو محل النكاح الى العدة عند فعل القطع حتى  
المال في حق العدة ملحقا بما لا يقبله كالعقد او انما في السخطين لعل  
سواء او حيا با ارضنا عن احواله بطول **قوله** وصل حكم العام عند عامة  
التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص **وعند** البيهقي واكيدان يجوز  
بالخصوص كما هو احد في الجنس والثلاث في الجمع والتوقف فيما تقرر **وعند**  
جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تقرر من الافراد قطعاً وبقينا عند مشايخ الفراء  
مردفا عند جمهور الفقهاء والمنطكر وهو مذهب السني **والجواب** عند مشايخ عند  
حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويعم تخصيص العام من التباين في العمل  
**والفاسر** **قوله** على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي  
ادعى عمومها محمل اعم ببيان انهم مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع  
مختلفة من غير ادوية لبعض ولا ياله بكل والجميع ما يفيد ببيان التباين  
والاستغراق فلو كان بالاشتغال لما احتج به من البعض وليس معلوم فيكون  
محتملا **واما** الثاني فلانه يطلع على الواحد والاصل في التلافي المصغرة فيكون  
بين الواحد والكل **قوله** وانما ياك عطف على قوله لا اختلاف اعدله الجمع فيكون  
دليلا على الاتفاق **وعلم** ان يكون عطف على قوله لانه محتمل فيكون دليلا على  
على مذهب التوقف **والجواب** عن الاول انه محتمل على الكل احتراز عن جميع البعض لا

وتقرر

وهو

قوله

وعند

والجواب

قوله

اما

والا

معه

ومعه

والجواب



ماں علی

ان قصص



وعد  
معه  
يا ابا  
بال  
ال  
عنه  
فما  
والله  
فوقه  
يا ابا  
فوقه  
وما  
هان

شأن فيه وهو دليل الاحتمال **قلت** لا ثم ان التخصيص الذي يورث الكثرة والاحتمال شائع  
بل هو ثابتا للثقة لانه لما يكون كلام متعلق بموصول العام على ما سلف **واضح** لان من التخصيص  
بالتخصيص قط العام على بعض المتكسك سواء كان يفرض متعلقا او متعلق بموصول او متعلق  
ولا ان في شريعة شريعة وليس تبدل المعنى فاذا وقع التزام في المطلق اسم التخصيص  
ما يكون فغير المنفعة او بالمتن الذي في قوله ان يقول قط العام على بعض المتكسك على  
فبعد عن ان التو العومات مقصور على البعض فيورث الكثرة في تناول الحكم لجميع الاقوال  
في العام سواء لم يتم تخصصا ولا وصيرو دليل على احتمال الاقتضاء على البعض ولا يكون  
قطعا **ثم** ان من التخصيص شائع في العام فيورث الكثرة في تناول الجميع  
يقول التخصيص كما هو المراد في العام الذي هو من البعض **قلت** اقول ان التخصيص  
الذي يورث الكثرة في العام شائع بلا شبهة وقدره ان المراد ان التخصيص على القصر  
بعض شائع كثير في العومات بالقرائن المخصوصة فيورث شبهة التخصيص في كل عام  
عليا في الجميع **وح** لا ينطبق الجواب المذكور على ما لم ولا يكون لقوله بلا شبهة معناه **لا يخفى**  
ان قوله وان كان المحصى هو الكل فان كان متجزيا لا ثم انه محصوف لا يتبع الا بربطه  
بالمحصل او بالارادة الحكم **وح** لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر التخصيص  
واذا ثبت هذا ان كونه العام قطعا عندنا **قلت** اقول ان التخصيص فان تعارض  
والعام بان يدور الحكم على شئ من الحكم والاضطرار فاما ان يدور الحكم على احد  
فان لم يعلم حل على المقارنة فان جاز ان يكون احدهما في الواقع ما خلا لآخره والاضطرار  
لنقوموا فاما ما يجوز احتمال ان يكون الخاص الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا  
بما يجوز ولا خلاف في الثابتة بعدد الشائع في العام بالخاص لان كل واحد من الطرفين قطعا  
حكم التعارض وسند ما ثبت حكم التعارض في الفرد الذي تناوله الخاص والعام جمعا لا  
في الفرد الذي تعدد العام بتناوله فان حكمه ثابتا لعارضين وبسبب حكم التعارض في فرد  
بالمعارض **قلت** فوليتم والذين يتوحدون منكم وقولكم بكونه لان الاحمال لا يراى على ان  
فثبت حكم التعارض في الجمال في غير ما زعمنا لان الجمال المتعلقة بالتناولها الاول ولا

ساختگی  
از اسرار

المجلد الثاني



وعنه  
منه

من

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

منه

غير الحامل للتوقيف منازعة الذي لا يتناول الثاني كل ما لا يتفق عام **قلت** المراد بالخاص  
خاصة الخاص بالنسبة الى العام بان يقال بعض افرادها لا كل ما هو مساو كان خاصا في  
عاما متناولا لشي آخر فيكون العموم والخصوص وجه كما في هذا المثال وغيره متناول  
فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم  
بالتنازل العام واما الخاص فيجوز الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص يخص  
العام ان كان منسوبا له في قدر متناوله ان كان مترجعا عنه كما في الابدان  
راعي ان يعود فان قولنا لا تقتلوا اهل الذمة من قوله والذين يتوفون من حيث عام  
من وجه خاص من وجه يكون متناولا لغير العام عن الخاص وعكسه يكون ناسخا للعام  
والذين يتوفون في قولنا لا يقتلوا اهل الذمة من قوله والذين يتوفون من حيث عام  
ان قيد بقدر متناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول اقلها لا يتناولها والعام فلا  
في خصوص ما في قوله نعم والذين يتوفون في قولنا لا يقتلوا اهل الذمة من قوله والذين يتوفون  
الخاصا ولما يكون خاصا من حيث تناوله بعد ما مراد العام فالحق في المتقدم ناسخ  
في قولنا متناوله من حيث خاصا من حيث الحاجة الى التقييد والاحتياج الى التناول في العام  
فان المتناول عام فان حيث تناوله الخاص المتنازل **قلت** حتى يكون ناسخا على اصل  
المفراحي ناسخا لا يخص ما يكون العام في ما يتناول الخاص قطعا لا انضماما او كان  
الخاص المتنازل موصولا به ما سيجي فصل في كلام على بعض ما يشاهد في  
عبد الشافعي واما عند الحنفية فانه تفصيل وهو ان كان يكون بغير متناول  
والاول ليس بتخصص بل ان كان مالا واخوانا فاستثناء ولا مان كان وان كان  
ماداه فشرط والا فان كان بالي وما يحد معناها فغاية والا فصفة نحو في السنة الاولى  
او غيرها نحو جاني القوم ثم في الاربع والثاني هو التخصيص سواء كان بالمال  
اللفظ او العقل او النفس والعادة او نقصان بعض افراد او زيادة **قلت** في  
بكل ما يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تابا بنفسه **لا يقال** ان في مثل الشرط المتقدم  
الحد او الاستثناء والتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق والحجابي

الخصيص

الانزوا

لان هذا لا يتعلق بها آخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجل  
نحو لا يكون رجلا له لونه جاهل والاستثناء بمثل ليس ريدا  
ولا يكون له لونه لانه كلام عام **لا يقال** المراد بصدر الكلام ما هو  
معتبر في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه  
لا يراد من اعتبار الشيء اقله في اخراج البعض منه وتعلقه  
وقصره على بعض التقادير **لا يقال** بالكلام الغيب التام مالا ينفرد  
المعني لو ذكر من غير ذلك او الجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس  
وبدا ولا يكون ريدا كذلك حتما جها الى جميع المعني **فان قيل**  
لا معنى للتصديق لا يثبت الحكم للبعض وينتد عن البعض وهذا  
قوله فيهم الصفة والنسب طوله هو خلاف المذهب **قلت** بل المراد  
هم ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الا خلا فنيا  
ولا اثنا حتى لو ثبت ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم بالعدم  
الا على وهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان الشرط للعصر  
على بعض التقادير اما هو مذهب الشافعي وعنده الى حنبلي مجموع  
الشرط والجواب كلام واحد موجب للحكم على تقدير سالت عن سائر  
التقادير حتى ان يجرد الجز او ينفذ ان من ان طالق وليس هو مقيد  
للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصره على البعض كما هو  
مذهب الشافعي وهو انه لولا الشرط لا فاد الكلام الحكم  
على جميع التقادير فحين علق بالشرط قيد ذلك فانه قصر على البعض  
وكذا الكلام في الاستثناء ما سيجي **ان** جعل المستثنى عام فخصه بغيره  
بالمفراحي ومن قد سئل ان المتراخي لا يخص **قلت** التخصيص قد يطلق على ما  
يتناول والنسخ قد يقد بعدم التواخي وهذا يقال النسخ خصيص وقد يطلق على ما  
وهو لتقدير عموم التواخي والقول ان التخصيص لا يطلق على التواخي وجب ان

لانا

و امر

فان

قله

وجا



كلام القوم في كماله الموضح من تخصيص النكاح بالنسب والاجتماع وتخصيص الاباء  
 بالابن مع التواضع له ولما لم يصر فيه تسامح لان الملاك المحسوس هو الملاك والاولاد ان  
 ليس له غير ذلك فانه العقل العاقل في العقل بقوله ثم واثبت كل شيء في نفسه من ان  
 الاخرى في الجبر كالنسخ والعادة فلو عطف لا كالمركب في الارسال وان كان  
 عرفاني راس كل حيوان الا انه معلوم على انه غير مراد اذا لا يدخل فيه عاقل راس العصفور  
 وراس الجرادة فيخص بكون متعارف ان يكتفي في التباين ويمنع مساويا واعتبار  
 العادات بحسب الزيادة لا بكونه خصه او حقيقته او لا براس العاقل والعلم والابل  
 واما بارسالهم والقيم واما براس القيم خاصة ويحتمل كذا في اللفظ  
 الموضوع لمعنى الاستواء فيه جميع افراد بل يختلف في الشدة والضعف كالميل  
 في الفلج او الكفاية والاولوية او بالتقدم نحو التاخر في الوجود في الواجب والتمسك  
 شكلا لا بهيكل في الماخذ في القول والاعتراض في المعنى ما وضع لمعناه واحدا  
 فيه الا انه فلو قال كل حيوان في حركته لا يدخل فيه كذا تب نقصان ذلك حيدانه  
 بلك رقيقه لا يدان به يكون اخوه كسبه ولا عطف للمواظبة كسبه ولا في  
 الكفاية بخلاف المردود والولدان في ذلك فليكن تارة الكفاية بالمكانة يدون المردود  
 الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو كذا تب كمالا بعد ما ينبغي له وهو كذا  
 محتمل للنسخ واشترط المالك انما هو بقدر ما يصلح به العرف وهو حاصل خلاف  
 وام الولد فان الوقف انما هو بقدر ما يصلح به العرف وهو حاصل خلاف  
 باكله الله ولا ينبغي له ان يخصص كل العتب والرق في الوان عندنا وحيث لان كل  
 منها وان كان فالكفة لغة وعرفا الا ان فيه عتار يرد في العتار في التلاذد والسقم  
 وهو العتار في وقام البدن به فمهم الزيادة فيخص من مطلق العتار  
 ففي غير المتقبل احتسب في العلم الذي يخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي  
 مجازا **في علمه مجازا قال** المجازية حقيقة **وقال** ابو بكر الوان حقيقته ان كذا في  
 غير منحصر اولى ثم بعصر العلم بقدر ما لا في مجازا **وقال** ابو الحسن العتار حقيقته

في العلم المجازي  
 في العلم المجازي  
 في العلم المجازي

في العلم المجازي

كان حقيقته في علمه بطلان وصفه او استثناء او غاية ومجازا ان كان حقيقته عقل  
 او سمع **وقال** الثاني ابو بكر حقيقته ان كان بشرط او استثناء لا وصفه وغيره  
**وقال** الثالث ابو بكر حقيقته ان كان بشرط او وصفه لا استثناء وغيره  
 حقيقته ان كان بشرط او وصفه لا استثناء وغيره  
 الا وصفه عليه **قال** القم ان اخرج البعض ان كان في حقيقته بل وصفه في العام  
 في الباقي وان كان حقيقته في الباقي فخرج من البعض استثناء او وصفه او شرط او  
 فاما **الاول** فلان اللفظ الذي يخرج منه البعض استثناء او وصفه او شرط او  
 غاية موضوعه الباقي مثل ان قال عبيد الحارث لا سألنا الا ما لم يدع الحق منهم سلم  
 موضوعه الباقي **وقال** الثاني ان اريد البعض البعض في ان وضع هذا اللفظ في  
 عدد الاطلاق والباقي بقدر ما لا استثناء وخلافه فهو في حقيقته  
 ان المستثنى منه متناول للجميع ولما الاستثناء يلزم دخول المستثنى في العلم وان  
 اريد الوصف النوعي في ان يثبت له من الوان انما اذا قرن بالاستثناء وخلافه  
 معناه الباقي فاللفظ لا يصح في حقيقته لان المجاز ايضا كذا في ما سبق وقيل  
 في حقيقته استثناء ان الداهية ان المستثنى من مستعمل في الباقي الاستثناء  
 فحقيقته ذلك قالون انما مجاز في هذا **جواب** في حقيقته  
 النوعي فيكون شموله في ذلك واليه على ان كل لفظ يكون بلفظه كل في موضع  
 للدلالة منقسم على وجه مخصوص بهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم ان كل من  
 في ارض الف او يام مقبوح ما قبلها دون مسورة من بولم دين من دولها  
 يلحق ما حقه هذه الامور وكل اسم يجر الى حور جاله وسلبه صلات من  
 في مستات ان لا اسم ولا يعرف بالاسم في موضع ان لا المستات في العرف ان  
 مثل قد امر صاحب الحقيقة بقوله الموضوعات الشخصية بلفظها ان التواضع  
 من القبول كالمستثنى والمجموع والمصغر والنسب وعامة الافعال والشذات

الوضع

حار  
 دقا  
 وصل  
 دلال  
 دقنا  
 دلال  
 دقنا  
 دقنا



والوحدات وبالحلولة كلها يتوحد لا تبا على المعاني بالمعاني وقد يكون ثبوت قلة  
 دالة على ذلك لفظ معنى للدلالة على نفسه على معنى هو موطن القرينة المانعة من ارادة ذلك  
 المعنى معنى ثابتا على ذلك المعنى تعلقا بخصوصا ودل عليه بمعنى انه فهم منه  
 بواسطة القرينة بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يستل الواضع جواز استعمال  
 اللفظ في المعنى المجازي كما استدل لا لتعليقه وهو عند قيام القرينة بما هو عليه  
 تجاوزا للمعنى اللفظي فالوضع هو الاطلاق يدور في تعيين اللفظ للدلالة على معنى  
 سواء كان ذلك التعيين بان يغير اللفظ بصفة بالتعيين او يدبر على القول ان ذلك  
 على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز **ويشمل** الوضع  
 الشخصي والشمول الاول في اللفظ السود في مثل قولنا كتب الاسود في شجرة  
 فحيث قصد بالشجر ان يستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم يستعمل  
 فيما وضع له فلا تدور **والفعل** في موضوع لكل اذا اخرج منه البعض في شمله  
 في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا حيث لا تضيق على البعض الا ان تناول  
 الباقي كما كان تناول قبل التخصيص فلم يتغير تناول ولا طاري عدم ارادة البعض  
 وهو لا يوجب تغيير صفة تناول الباقي فيكون حقيقة هو هذه الحقيقة **يجب** في  
 فصل المجاز ان اللفظ الواحد النسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا  
 باعتبار حسيين **وهو غير نظر** لان ذلك انما هو باعتبار التعيين واما باعتبار وضع  
 واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غير يكون مجازا  
 نعم لو كانت صيغة العموم لكل والبعض لا استواء كان عند استعمال المعاني  
 الباقي مجازا حيث لا يوضع لكل حقيقة حيث وضع البعض البعض الا ان الفرق  
 انها موضوع لا استواء وخاصة **لا يخفى** مراده ان هذا النوع من المجاز المعنى اطلاق  
 المعنى على البعض حقيقة قاصدا ما هو مصطلح في الاسلام **لانا نقول**  
 الحقيقة بهذا المعنى لا يتبادل مطلق المجاز ولا اشار اليه في فصل المجاز على ما عدله

وضعين

للم

للم **ويجب** بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه  
 اذا كانت ارادة استعماله وان لا يكون ذلك لا استعمال الاول ولا طاري عليه عدم  
 ارادة البعض وحول الوجه في التعبير في الاستعمال كما ان تناول البعض افعو سلم  
 بطريق المجاز وعدم اصرار احد وكما عند اصرار على هذا يكون المقصود على  
 البعض غير المبررة انما حقيقة في كل حسب تناول وان اخرج البعض من  
 الدخول في العلم على ما اختار في فصل الاستقراء **فان قيل** فما وجه فرقها  
 ما هنا بين المتناول وغيره **قلنا** كما ان غير المتناول صيغة مخصوصة بغير  
 امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للمعاني عند انضمام الى احدي تلك الصيغ لا  
 المتناول فانه غير محوري فلا يتطابق باعتبار الوضع وقد نظر لا تتفاهم بالصفة  
**والمتفاهم** اما المجرى في تحقيق كونه حقيقة في تناول ان العام غير له  
 تكرير الواحد المتفردة **فيما** ما قلنا من اهل العربية ان معنى الرجال طين فلان  
 فلا تالي ان يتوهم وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في  
 تكرير الواحد اذا بطل ارادة البعض لم يبق الباقي مجازا **فكلاما** هاهنا **يجب**  
 باننا لا نكره الواحد بل هو موضوع لكل واخر ارج البعض بصور مستعملة  
 في غير ما وضع له فيكون مجازا على كل التكرير فان كل واحد موضوع لهما  
 فباخر ارج البعض ليس هو الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية  
 في وضعه انه قبل التكرير بعينه وتكريره هو المعنى ان حقيقة صيغة العموم لكل  
 ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء الخصوص لانها انما تاوله حيث انه كل  
 بعض كاستثناء بعدد الكل صانعا معا وذاك الشئ طريق انه كل البعض  
 حتى انه لو كان الباقي دون ذلك كل ايضا وان كان لصفة العموم نظر الى الخيال  
 ان يكون الشئ قال مما يكره احرارا لا مكره ناد ولا ناد لا محلوك سواء كان  
 الاستثناء صحيحا لا محال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواها محلا

والم

فان

منه

والم

والم

واحد

والم

والم

والم

والم

والم

والم

والم

والم

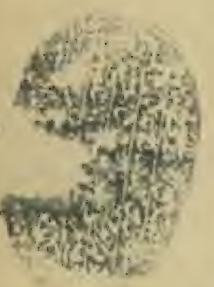


ما لو قالوا ليكي لعماد الاماكي اي لفظ العام مما كان الاخران يقول  
اي لفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغة العموم لاني لفظ العام  
على ما شرع به كلامه من ان هذا الاختلاف مبني على الضم في اشتراط الاستغناء  
كأنه اطلاق لفظ العام على الخرج منه البعض مما لا يستغناء عنه عام لولا الاضطرار  
وان التقي اصطاح جمع من المعاني في موصفة حتى في التخصيص ما روي في  
وهو جهة تقمركل ان العام المقصور على البعض من ان يكون  
مستقل ويستقل بعد الاول ان كان الخرج معلوما هو جهة يتركب منه كمال  
القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانهما جهة الخرج او اتمها لا التعليل  
المستقل لا جهة التعليل وان كان محمولاً اذ اقل الجيد اصرار الاربعين  
اورث ذلك جهة التعليل في الباقي فلم يضر في الا ان تبين المراد **والا** اما ان  
المخصص عقل او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان قطعا  
في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخص منه فهو مخرج وغير  
باق كما كان في الاستثناء **وقد نظر** لان العقل قد يقتضي اخص من بعض محمول  
بان يكون الحكم بما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال الذراري **والاول**  
ان يحصل كالا استثناء وحمل قطعا اذا كان المخصص معلوما كما في الخطا  
التي خص منها الصبي والجنون **اي قال** يجوز ان يكون قطعا بلا سعة  
الاجماع **لانا نقول** ان قطعا قبل تحقيق التجهاد والاجماع وان كان المخصص  
عقل او كلاما او الظاهر ان لا يتبع قطعا الاختلاف في العادات وحقا  
الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس في تفصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم  
القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام فبعضه اختلاف في تقدير  
الكرخي لا يبقى جهة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما قال عام  
في الباقي وان كان محمولاً فليس جهة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما

في العام المخصص  
معناه على  
والله اعلم

قال العام

قال العام قطعي وان كان محمولاً بسقط المخصص ويبقى العام على ما كان  
ان العام بعد التخصيص دليل على جهة شريفة معلوما كان المخصص محمولاً  
والتمسكات شروحة في التجهاد وان كان محمولاً بسقط المخصص ويبقى  
العام محمولاً في التجهاد كما كان لان المحمول لا يصلح دليلاً فلا يصلح محمولاً  
للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعد اجتهاد المخصص اليه لكون  
مستقلاً بخلاف الاستثناء فانه جولة وصف قائم بصور الكلام لا يتعد  
تجاهل ان مجموع الاستثناء ومصدر الكلام غير كلام واحد فجهل التوجه  
جهل الاستثناء منه فيصير محمولاً مستوفياً على البيان وعند  
يبقى فيه شبهة العام الذي خص من البعض دليل فيه شبهة حيث لا يكون  
موصفا قطعا وتقييما لكونه جهة ضلّا يحتاج الملقم الصحابة وغيرهم الى  
المخصص منها البعض شاعرا بغيره بغيره كان اجماعا واما على الشبهة  
ولما اذا اخرج منه البعض لم يبق مستقلا في الكل بل يفقد وجهان او ما  
دون الكل فتراد استعوده متساوية في كون اللفظ مجازا فيها غير محمول  
فلا يثبت بعض من الاخر مخرج غير مخرج **وقد نظر** اما اوله فان ما ذكرنا  
في المخصص من المحمول اما في المعلوم فعدم الرجحان ثم ما ورا المخصص  
متعين مثل ان اخرج من المبعوث بعض النحوي وادخله مخرج عشرون  
القانون وادخل من المشرقي اهل الذمة وفي غيرهم **والثاني** لان الاول  
المشهور على تقدير قيامه لا يدل على غير الشبهة بل على ان لا يبقى العام محمولاً  
ويصير محمولاً مستوفياً على البيان ان المراد انما يثبت عدمه ومن  
على سبيل القطع بان كان المخصص محمولاً لا يترجح شيء منها وان كان  
معلوما يترجح مجموع ما ورا المخصص من النحوي لا فمما لا فمما لا فمما لا  
بعض اخر للتعليل فيما هذا يرون قوله لا يترجح مخرج محمولاً





المجهول حتى يخصصه بغير ما لم يبق العام بعد التخصيص قطعا  
حاز في العام بعد التخصيص من الكتاب أو الخبر المتواتر معلوما كان  
المخصوص أن مجهولا أن يخصص من خبر الواحد والقياس لهما ما يعلم  
من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون الخبر الواحد في الدرجة لأن القياس  
لا يصلح معارضه الخبر الواحد حتى ويخبر الخبر بقرينة من القياس وكذا  
خبر الكل ناسخا في الصوم وذلك لأن ثبوت الحكم في آراء المخصوصين  
أي عموم الشك في أصله فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد  
فانه لا شك في أصله ولذا الاحتياط في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي  
أو صدق الصدوق في الكذب فلا يصلح القياس معارضه له وقد  
يجوز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص يجب أن يكون  
مفاداً للقطع بتوابع القياس من الكتاب وليس بديداً لأن القياس  
مطلوباً لثبوت المخصص بالحقيقة هو النص المكتف للحكم في الأصل  
ولا يعلم قرينة بطريق القطع التي لا يقطع الاحتجاج بل لأن  
المخصص يشبه النسخ بصدقه لأنه كلام متواتر فهو مفسد  
الحكم وإن لم يتقدم العام ونسبة الاستثناء بحكمه لأن حكمه في إثبات  
الحكم إنما لو لم يخصص وعدم دخول المخصوص يجب حكم العام لا في  
الحكم من محل المخصوص بل بصدقه فهو مستقل ووجه وجه الأصل  
فيما يتردد بين الشك في أن يفسد ما يوجب في خطأ من كل منها ولا يبطل  
أحدهما بالكلية فالمخصص أن كان مجهولاً أي متنازلاً لما هو مجهول  
عند الناس في خصمه استقلاله بيقطه هو بنفسه ولا يتعداها إلى  
العام كالنسخ المجهول وهو مفسد عدم استقلاله بوجوب جهالة العام  
الاحتجاج به لتعدى جهالة إليه كما في استثناء المجهول لوقوع الشك

في قوله

في سقوط العام وقد كان ثابتاً بغيره ولو لم يكن بل يمكن فيه  
كسبه جهالة تورث زوال القياس فوجب العلم والعلم وإن كان معلوماً  
في جهته استقلاله يصح تعليله كما هو الأصل في النصوص المستقلة في وجهه  
فما أتت تحت العام أو لا يدري أنه لم يخرج بالقياس فينبغي أن سقط العام  
وخصمه عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجاهل كما لا يصح  
تعليل الاستثناء لأنه ليس بقصاص تغل بل غزاة وصف قائم بمصدر الكلام  
والعدم دخول الشبهة في حكم الشبهة منه والعدم لا يعمل فليكون  
وإذا لم يخصص معلوماً فيجب أن يثبت العام بحال وقوع الشك في عدم  
حجة العام فلا يبطل حجة الثانية بتعيين بل يمكن فيه ضرب شبهة كقولهم  
ثابتاً من وجه دون وجه فيجب العمل دون العلم **الحال** أن المخصص  
بالنسخ والصنيع لا يبطل العام وباعتبار الحكم بطلان العلوم بالعلم مع الشك  
في بطلانها والشك لا يرفع أصل التعيين بل وصفه لا يوجد بقوله  
كان معنى سقوط المخصص المجهول الشبهة الأولى كسبه بالناسخ سقطاً  
يسقط النسخ المجهول **ومعنى** احتجاج جهالة العام للشبهة الثاني أنه كسبه  
باعتناء بوجوب ذلك كما يوجب الاستثناء **ومعنى** عدم صحة تعليل المخصص  
للعلوم للشبهة الثاني أنه كسبه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل  
الاستثناء كان السابق إلى الوجود من قوله فلا شبهة إلا لا يصح تعليله أنه كسبه  
بالنسخ يصح تعليله كما يصح تعليل النسخ وقد دفع ذلك الوجود لأن النسخ  
لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ التخصيص القياس ما سبق في **قال** قبل  
يصح تعليل المخصص أصلاً كلاً شديداً يقضيان عدم التعليل قلنا شبهة  
وهو الاستثناء لا يصح صحة التعليل إلا أنه لم يصح في النسخ لما دام هو مفسد  
القياس معارضاً للنص ولا مانع من المخصص في بطلان الشبهة بالناسخ أي  
لا استقلاله على أن احتمال التعليل يصلح وقول الشبهة الموردة من قبل



فصل

قال

قوله

61

علماء

London

24

العام الذي خص منه العبد ان يكون صله مخصوصا له في العام بل ان قصر  
 ينقطع هذا وطننا بخارج مخصوصه بالقباس ان كان يستند الى اصل لا  
 ينشأ اول شيئا من افراد العام **قوله** فنظير الاستغناء اما اذا ما  
 الحذر والعبد يشترط ان لا يفتقر الى فصل الفتن بان قال يعتصم بالقباس  
 واحد منهما يوجب في العبد عند هذا فلا يوجب **قوله** لم يزل يحذر  
 تحت الاعقاب لان دخول الشيء في العمل واقامه فيه الماله والتقوم  
 لا يوجد في الخبر وكذا لا يجوز من محي ومنه او من منعه وكذا ومن  
 حل وهو **قوله** فصار البيع باحصة اليد كوايان يسمي الفاضل عليه المبيع  
 وقيد من بعد ان يفرض عيب في العبد الاول وعلى قيمه العبد المبيع وقيد  
 المشتري في الثاني حتى لو كان قيمته كل واحد منهما مائة ففعل العبد في  
 حل المضاف وصور البيع باحصة فاذا قال بعت منك هذا العبد ففعل  
 الالف الموزع على قيمته وعلى قيمه العبد الاخر وهو باطل لجماله الموزع  
 البيع ولان ما ليس لمبيع يصير شرطاً وقد كمل ما جمع بينهما في  
 الاحجاب وقد شرط في قول العود في كل منهما قوله في الاخر حتى لا يملك  
 المشتري قول العود في الاخر **قوله** فان قيل هذا الاشتراط انما  
 هو عند صحة الاحجاب فيما لا يباين المشتري ملحقاً بالعبد في قوله  
 احد هذين الاخر بخلاف ذلك اليه كذا اذا شرط العبد او مكاتباً او كذا  
 او لم يرد اليه في العبد **اجيب** بان الظاهر في كونه شرطاً فاسد او كذا في كونه  
 عند عدم صح الاحجاب فيما واما اذا شرط في المشتري **ففيه نظر**  
 لان حاصل السؤال منه اكثر اذ عند عدم صحة الاحجاب فيها وما ذكره  
 يذهب المانع **قوله** العبد الذي فيه الخيار داخل في الاحجاب ولو اورد  
 على المجهول في كل حال لما عرفت في موضع من ان شرط الخيار فيه المالك عن  
 الثبوت لا التسبب عن النقصا وكما يجب تحقيقه في فصل من احوال الخلفاء

قولہ

٢٧

محمد

احمد

239

4



وعدہ جاری

5







مما لا يوافق  
والفصح  
سائر الابد  
حار الزمان

نحو  
اما  
الوجه

رواها  
رواها

فمنها  
فمنها  
فمنها

فمنها  
فمنها  
فمنها

والشبهة والجمع في غير هذه التكملة ما استوفى مثله من المعجزات رجال وجو  
فعل ونحو فعله وهم فعلوا **ايضا** لما فوق الاشياء هو المتبادر من معنى **الايضا** في  
الجمع عن الاشياء نحو ما في الدار رجال رجلان **ايضا** في الجمع والاشياء او اربعة  
ولا يصح رجال اثنين وليس بدعاة صون اللفظ بل يكون الموصوف والصيغة  
متساوية نحو لان اسما الامداد ليست جموعا ولا لفظ متساوية لغيره وفيه  
ولا يصح جاني زبد حمر والعلمان ولا يصح العالوف **ايضا** من سكان الجبال  
اما عن الاول فمما لا نزاع في اقل الجمع اثنين في باب الارب استحقاقا  
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة لاشئين فعلمنا ان اعتبار  
انتهيت بالادلة ان لاشئين حكم الجمع **اما الاستحقاق** فلانه علم قوله ثم فان كانت ابي  
ترى بالاضوع يقع الاثنين لابي وام اولاب اثنين فلهما التثنية ان كانا ابي  
لا ضمير حكم الضمير في استحقاق الاثنين مع ان قرابة الاضواء متوسطة  
كقوله قرابة محاور فليكون الاثنين ايضا حكم التثنية في استحقاق التثنية  
بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة كقوله قرابة **ايضا** بعد ذلك  
بطريق الاشارة قوله ثم فلذلك كونهما حط الاثنين فانه يرد على رخصه الابن  
مع الامة التلمان فليكون ذلك رخص الاثنين **ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية  
موصفا ان النصيب يزاد بزيادة العدد فلهذا لا يقول ثم فان كانا  
فوق اثنين فليكن التثنية **ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية  
نحو رخصه كونهما **ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية  
لما استحققت التثنية مع اخراجها مع اخف لها بطريق الاول ولما **ايضا** في التثنية  
منه على الارشاد المجاب يكون الاول ثانيا فلهذا **ايضا** في التثنية  
الحجب بالاضواء قد ثبت باتفاق من الصحابة كماري ان اوجيوس قال  
لعمري رخصه روالام والتثنية الى السدس بالاضواء **ايضا** في التثنية وان كان

نحو

اشق نذام السدس وليس العوان اشق في لسان قومك قال عمر نعم اني لا استصبر  
اخالفهم فيما رجلا استطاع ان انقطعا من امان قبيلة وثوارته الناس **ايضا** في التثنية  
متحققة بالمعرات بحيث ان كل منهما ثبت ملك بطريق الخلافة بعد الفراع عن حاجيت  
**ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية  
او تحيد الواحد اكثر من في العظم والعظم كما يطلق الواحد على ما في قوله وانما الحافض  
مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة انما اكثر من هذا المحاذير ذكره البعض  
الذي لا يكون في ان يحصل الواحد باللفظ للجمع عند الاضافة الى اثنين مثل قولها  
وانفسها وروى في نحو ذلك احتراز عن استعمال الجمع بين الاثنين مع **ايضا**  
ان المراءى بل هو الجمع الامسان **ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية  
كما يقال في التثنية **ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية  
ماد لا الاجماع على ان الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على الاثنين  
حكم الجمع في الوارث استحقاقا وحجبا وفي حكم الاصطفاء خلف الامة وتقدم  
الامة عليهم او في اربعة السقف بها وارتفاع ما كان منبج في اول الاسلام مرصاف  
واحد او اثنين من اربعة غلبة الكفار واعقاد صلوة الجراعة بها وادراك فضيلة  
للعامة وذلك لان الغالب من حال التثنية تعرف الحكم دون التثنية على ان هذا  
الدليل على تقديره لا يدل على التثنية **ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية  
نحو سفت قولها فان وفان في هذا الاصلح الى ذكره للصحابة **ايضا** في التثنية  
ومع ذلك يجب ان يحمل التثنية من التثنية والجمع على الاثنين **ايضا** في التثنية  
اللفظ لانه موضوع للتثنية مع الغير واحدا كان ذلك الغير واكثر من اثنين  
واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدقهم على اربعة  
والاربعة وما فوقها غير اربعة **ايضا** في التثنية **ايضا** في التثنية  
مثلا فثبت حقيقة في الجمع مجازي الاثنين والتثنية هذا المجاز ولم يوضع للتثنية  
مع واحد اخر اسم خاص لان لا يكون الشرح من احتمال الاصل لان التثنية

والاشياء  
والاشياء

والاشياء  
والاشياء

والاشياء



کالتی و م

والله اعلم  
بما  
في  
الغيب  
والله  
هو  
العليم  
الخبير

هوم

卷之六



خصوصاً في الجمع فان الجمعية تهيئة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة  
 من هي هذا ما عليه المحققون وفي ما ذكره المصنف فانه جعل المصنف الذي  
 مقرباً الى الاستغراق بما عدا ان البعض متيقن **قوله** معارض بان الاستغراق  
 لهم وايدى والتواستعمال في الشرع واحوط في اكثر الاحكام لعملي الايجاب والند  
 والكراهية والتعريض وان كان البعض احوط في الاباحة فغير الماهية  
 فانه لا يوجد فرد دون الماهية وقد جعله متأخر عن الاستغراق بناء على انه  
 يفيد ما يندى زيد على ما عدا الاسم بدون اللام وهذا هو الوجه في  
 بتعريف العهد الذهني فان عدم الغاية فيه اظهر ان دلالة الذكر على حقيقة  
 معينه اظهر من دلالة على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان للمعهود الذي  
 في المعنى كالتلف **قوله** لا يعتبر فيه العهدية في الذهن فانه من النكر **قوله** ولا  
 يتبع في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فمن اسم  
 الجنس النكر مثل جمع رضى ورجع الوجهي توقف العهد الذهني على  
 فريضة البعضية وعدم الاستغراق بما تعقوا عليه وقد صرح بالمصنف  
 انما حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخرين الاستغراق بحيث  
 للجزء وشرب الماء اذا لفظ بالمعنى والذهني الاشياء ذلك مما يدور  
 على المظهر دون نفس الحقيقة والبعض دون الكل والمهم دون المعين  
 واذا كان هذا تعريفاً للماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني لعدم  
 على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون **قوله** في قوله  
 الانسان حيوان ناطق **قوله** ولهذه الاستغناء **قوله** المسمى منه  
 قد يكون حاصلاً اسم عدد مثل عشرين الا واحد او اسم علم مثل كوكب  
 الاراسه او غير ذلك مثل هفت هذا الشهر الا يوم هذا واكرمت هؤلاء في الكلام  
 الا انه لا يكون الاستغناء للمعجم **لجب** بوجه **الاول** ان المستثنى منه  
 في مثل هذه الصور وان لم يكن سائماً لكنه مقصود منه عموم بل يتبادر الى

الاستغناء

نور  
 حاشية  
 ص  
 سائر  
 صائر  
 صائر

نيل  
 نيل  
 نيل

ان

حاشية  
 حاشية

الاستغناء ووجه معاني الى العدة اي جميع لمراد العهد والفظاير واداء هذا التبر  
 واحاد هذا الجمع **قوله** ان المراد ان الاستغناء من متعدد غير محصور بل هو من الماهية  
 لان المستثنى منه في الاستغناء المقصود ان يشمل المستثنى وغيره من الماهية  
 الاستغناء للمعجم ومنه من الحول تحت الحكم ولا بد فيه من اعتبار التعدد  
 كان محصوراً عاماً للمستثنى نحو العشرة الواحد فزيد لراس والشهر اليوم  
 والجملة التي هي زيد زيد صحت الاستغناء والا فلا بد من استغراقه لساو والمستغناء  
 ومنه فيصنع اخر لجملة **قوله** ان المراد ان الاستغناء من احوال دلالة اللفظ لا  
 هو المراد كما هو في الصور المذكورة **قوله** لا يقال ان المستثنى في مثل جملة الرجال الا  
 ليس بالافراد لان افراد الجمع مجموع الاحاد **قوله** لا نقول الصريح ان الحكم في الجمع  
 المتركب الذي المحصور انما هو في الاحاد دون المجموع لشهادة الاستغراق  
 والاستغناء **قوله** المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ما هنا الرجل  
 قال شيخنا رحمه الله لم يجمع للمعجم باللام بخلاف الجنس وهذا ما ذكره ائمة  
 العرب في مثل فلان يوكس الخيل ويلبس الثياب البيض انه الجنس للقطع  
 فانه ليس المقصد المسمى بالاستغراق في نفسه لا يتزوج النصارى ولا يتزوج  
 او انهم الناس بحيث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه غير انه التثنية  
 في الجمع حيث ان جموع لم يكن من جنس الرجل غير انه كان حقيقة الجنس  
 حقيقة ولم يعتبر بكون الافراد الواحد هو المستثنى فمما لا بد عند الإطلاق في  
 وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم في البحث قط ويصدق ديانته  
 لانه يودي بحقيقة كلامه والحق يتقدم لان تفرج جميع الناس هو **قوله**  
 انه لا يصدق فخصاً لانه لو لم يصدق لانت بالانسان فمما لا بد عند هذا  
 الجنس غير ان التفرج مخصوص في ثبات كما ان لفظ الخيل يحصل البربر كونه  
 واحداً ونعم في الكفر مثل الخيل انك انما ترى واحد منهن في قوله نعم انما

انما

قوله

لا يقال

قوله

قوله

قوله



بعد قات للفقران يكون معناه ان جنس الزكاه كونه جنس الفقير فيجوز الصرف  
 الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس عسيق اذ يصير للجنس ان كل مدقة كمال فقير  
**لا يقال** بل المدقة ان جميع الصفات لجميع الفقراء ومقابلته للجمع بل جمع يقتضي  
 المعاد بالاحاد لا يثبت كل فرد من هذا الجمع بل هو من ذلك **لا يقال** بل هو من ذلك  
 لان هذا المعنى الاستغراق المطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد  
 تنقضي هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع الجنس حرف السلام معقول الالفة  
 على تعيين تعريف الجنس اي الاشارة الى حرف الجنس الاجناس وليس الموصوف  
 باق موجه لان الجنس يدل على الكثرة تفصيلا يدعي انه مضموم على الجمع شركة التثنية  
 فيه لا يدعي ان الكثرة جزء من مضموم **فنعنفق** لغير السلام ان كل جنس من  
 الجمع تعني الجمعية وهو التثنية باق موجه وان بطل موجه حيث من قول  
 على الواحد **لا يقال** بل هو من ذلك لان هذا المعنى الاستغراق المطلوب عليه حقيقة  
 باعتبار مديته وهو في الذهن فيكون الالاف مضموم لا الجمعية وايقده كل جمع  
**لا يقال** الكلام على تقدير ان يكون هذا المعنى **لا يقال** بل هو من ذلك لان هذا المعنى  
 تقديره باطل لان كل لفظ علم دلالة جازة تعينه باستتار القصد الى بعض افراد  
 من حيث انه لما حصر في الذم في الجملة لان انتفاء العهد الذم في شيء من الصفات  
 المدلولة بالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمثيل بوقوعه في  
 الكلام كقوله نعم لا يخل لك النساء وقولهم فلان يوكب الخيل مدي كلام  
 فخر الاسلام عيانا ان مثل الانزوح المسكروا استغراق الثياب يقع على كل  
 ويجعل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لا نال انتفاء جمعا  
 حرف العهد اصلا واذا جعلنا حجتا بقى حرف الالاف تعريف الجنس  
 وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اذ في **فنعنفق** لغير السلام  
 لا تترك ان كل الجمع على الجنس وعلى العهد والاستغراق حقيقة والتشريع

الجنس

سورة  
 مائدة  
 سورة  
 مائدة

الامم تعدد الامم ولهذا لو كانت حاله في راي من الوداع ولا شيء  
 فيها لكانت ثلاثة دواجم ولو حلف لا يكلمها الا بام والشهود يقع على اكثر من  
 وعلى الاسبوع والسنة عند ما لم يلق العهد فلا يجوز على الجنس  
 ولهذا لو لم يلق قولهم لا تدرى الا ايضا ولا لا استغراق دون الحضور والغي  
 لا يدرى في العهد ليكون مضموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون  
 سلبا لكل واحد **لا يقال** بل هو من ذلك لان هذا المعنى الاستغراق المطلوب عليه حقيقة  
 كقولك هو في النفي سلب الحكم عن كل فرد لقوله نعم وما اسه يرد على العباد  
 ان الله لا يحب المتكافرين ان الله لا يري القوم **لا يقال** بل هو من ذلك  
**لا يقال** بل هو من ذلك لان هذا المعنى الاستغراق المطلوب عليه حقيقة  
 من الآية ما فيها لانهم الحوالات والاولى وبان الادراك بالصفة لخص من  
 العودية فلا يلزم من مضموم مضاف **لا يقال** بل هو من ذلك لان هذا المعنى  
 لك عليهم سلطان الا ان انتدك **فنعنفق** لغير السلام ان كل جنس من  
 واثبات العلم بهادوك ثبت العلم بالهموم بوقوع الاستغراق في الجملة من  
 غير ان يكون فيكون الاستدلال بالاستغراق والاجماع **لا يقال** بل هو من ذلك  
 المتدرك لا شك في مضموم بمعنى انتضام مع من السحيلت والافلا في الهموم  
 بوصف الاستغراق **لا يقال** بل هو من ذلك لان هذا المعنى الاستغراق المطلوب عليه حقيقة  
 الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاقه على كل فرد وعلى سبيل  
 البدل على انه عند الملاقاة الاستغراق فيكون معناه صحة الاستغراق  
 كقوله نعم لو كان فيهم آية الا انه لقد دناوا ولم يكن للاستغراق ان كان  
 البعض ولا قابلية ان لا يلقى في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولا ف  
 حمله على اذون لكل احوال لا تتواءم جميع المراتب في معنى الجمعية فلا  
 بد من العمل على الاول فيضمه على الكل كقوله فاني له وهذا أقرب لان  
 الجمعية بالهموم والشمول انبى ولان قد ثبت اطلاقه على كل موصية

في الجمع

سورة  
 مائدة



من سائر الخلق فله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان أولى  
**الجواب** عن الاول ان لا قيل انه استثنى بل صفة ولو كان استثناء لكان  
 نصبه **وعن الثاني** ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدم المعلوم  
 البعض بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض **وعن الثالث** ان اثبات  
 اللغة بالترجيح على ان لكل على القدر المشترك بين الكل اهم كما في رجال الارطغر  
 اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده **واما ما ذكره**  
 من الجمع بين الحقايق انما يريد انه موضوع لكل شيء وسواء على حد مشترك  
 فهو مجموع وان اريد انه موضوع للمعروف الاثم الصادق على تسمية بطريق الحقيقة  
 فهو لا يعدم الاستغراق **ومما افرد المحل بالاثم** قد سبق ان المعروف الاثم  
 اذا لم يكن المعهود الخارجي فهو الاستغراق لان تدل القرينة على انه نفس الحقيقة  
 كما في قولنا الانسان حيوان باطن او لعمود الذهب كما في اكل الخبز وشربة  
 الماء فانه لبعض الحار في المطابق للمعهود الذي وهو الخير والى القدر  
 في الذهن انه يוכל واشرب وهو مقدار ما معلوم كما ذكره المحققون  
 جعل لتعريف للاسمه كما انه اراد بالمعهود الذي هو المقدم على الاستغراق  
 ما لم يبق ذكر كقولك المغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا دخل  
 السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند التحقيق فهو دخاري لكونه  
 اشارة الى معنى كقوله نعم ان الانسان لو خسر الا الذين آمنوا وقوله  
 نعم السابقين السابق اي الذي سبق والحق سبق نعم بالمثالين على  
 ان المراد باللام ما هنا اسم حرف التعريف واسم للموصول مع ما في المثال  
 الاول من الدليل على كون الصيغة للمعوم **ومما ابي عن الالتفات** انعام  
 ان التذكير الواقف في موضع ورد فيه نفي بان ينسحب علمه على كل النفي  
 فيلزمها المعوم فتدور ان استغراقهم لا يكون الا استغراق جميع  
 الافراد وقد قصد بالتميز الواحد بصيغة الواحد فيرجع النفي الى الواحد

العلم  
 في حكم المودع  
 والمادة  
 والمادة

التميز  
 التميز  
 التميز  
 التميز

فدنه

لا يتم في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهر او مقدر كما في ما  
 من رجل واحد في الدار فلو لم يقطع **والجواب** عن الثاني ان قوله  
 لا يرب فيه بالفتح بوجوب الاستغراق هو بالمرح يجوز **والجواب** عن الثالث  
 التسمية بالجمع والجمع **والجواب** عن الرابع ان قوله لا الكتاب الذي جادته  
 ستفهمه بام تقم وتبكي يعني ان الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك  
 فهو على خلاف خبري اعتبار ان تعلق الحكم بمرجع من الشيء يتعلق بصفته  
 فهو ووجهه بصدق ان الام اليه مورد قوله ما اقول ام على ان يشرى بجمع  
 ان يكون المعنى ما اقول الله على الله واحد من البشر عاين الكتاب على انه  
 سلب كل ما يستعمل ربه بالاجاب الجزئي لا الاجاب الجزئي لا ياتي في السلب  
 الجزئي مثل ان بعض الكتاب على بعض ولم يزل بعض ما على بعض **واما قلنا**  
 الاجاب والسلب دون الوجبة والابدية لان الكلمة والبعضة هما البت في  
 جانب الحكم عليه بل في شتاتات الحكم **والجواب** عن الخامس ان قوله لا الله كلمة  
 توصيل اسماء اقلو لم يكن صدور الكلام ايضا كل يصور بجنس ما كان اشارة الى احد  
 الحق نعم وتقدس توصيفا ولا اشارة الى بعد التعريف قاله وكلمة التوحيد  
 ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصيغة الاستثناء **فان قلت** لما فترت الاله  
 للعبود بالحق لزم استثناء الشيء في نفي لان الله ايضا اسم للعبود بالحق  
 ما صرحوا به قلنا معناه العلم للعبود بالحق الموجود بالباري العالم الذي هو  
 خاص من مهبول الاله اسم لهذا المفهوم الكلي كالا لله ان الاستثناء  
 هنا بدلت اسم لا على المحل والموجود في الاله موجود او في الوجود **والجواب** عن  
 على القدرة في الامكان وفي الامكان يستلزم نفي الوجود في غير مكان  
**قلنا** ان هذا القول خطأ المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان الله  
 وفي نفي الجنس افايد على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو  
 وجوده وفي النفيين لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون

من سائر الخلق  
 من سائر الخلق  
 من سائر الخلق  
 من سائر الخلق



في الذكر المسمى  
صلى الله عليه وسلم  
وما كان  
والفروع

کتابخانه



العبد وهو معنى مخصوصه وهذا كما قالوا في قوله نعم والذين يتوقون واللات  
 الاحمال ان كل منهما النسبة الى الخواص من وجه **ووجه** او **وجه** او **وجه** ان  
 التخصيص بطلاق على قصا التخصيص على معنى متبناه وان لم يكن كما انطلق  
 العام على اللفظ لغيره من معنيين مثل العشر **والنوع** في غير  
 هذه المواضع اي الذي والشرط المشتب والوصف بصفة عامية تخص لانها  
 على موضوع الفرد ولا يقع الا بدليل يوجب العموم **اعلم** ان التكرار للصدق  
 بلفظ كل مثل اكرم كل رجلا والفكر المستغرة باقتضاء للعام لقوله نعم هل  
 نفس وقولهم ثم مضى من جواردة واقعه في غير هذه المواضع مع انها عام  
 ان كانت عامات فان وقعت في الالفاظ فهي مطلقة ولا يفتى  
 للقبيلة من غير تعين لاسيما في قولهم المطلق هو المتعبر عن  
 دون الصغيات لانا انما ولا بالاشياء لقوله نعم ان الله يامركم ان تقولوا  
 بقوله فانه انشاء الام بغيره صيغ العقود مثل تعبت واشتريت وارفعت  
 في التصاريف والى وجب في اثبات واحد منهم من ذلك الجنس  
 غير معلوم التعيين عنده الياسع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشكاله  
 على قيد الواحد **وقال** ان لا يتم عدم تعرض المطلق لتغير الوجه للقطع  
 بان معنى ان لا يتجاوز بفتح بفتح واحدة ومعنى فتعبر بفتح بفتح واحدة  
 رتبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلام ولهذا فسر المحققون  
 في حقه بمعنى ان الخصبة محتملة لمخصص اثنين مما يدرج تحت امرش  
 من غير تعيين واما التزاع في موم التل في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي  
 لان القائلين بالعموم لا يريدون عموم الحكم بكل فرد حتى يوجب في مثل  
 لعمد الاربع فغير معرفة الى كل فقير ففي مثل ان يدعي بفتح بفتح واحد  
 بفتح وفي مثل فقير بفتح بفتح واحد بفتح بفتح واحد بفتح بفتح واحد

اي بفتح

اي بفتح كان وكذا المراد بفتح اي بفتح كانت وتقع بفتح بفتح كانت فان  
 سمي مثل هذا العموم عالم فعلم والافتد على انهم جعلوا مثل هذا الجنس  
 او لا فلهذا كما علم ان من هذا القبيل فان جعل بفتح بفتح فافضل فلهذا كذا في  
 والا فلا وجه للعموم **واذا** العبد فلهذا كما علم انهم جعلوا على انهم  
 واما وفيها العموم والتخصيص او قد يراى انهم يرون ان التل اذا اقتضت  
 تعلق الثاني بغير الاول المعرفة بالعقل والكلام فغير ان العبد للفظ الاول  
 اما مع كونه من التل والتعريف او بدونهما وحين يكون طريق التعريف  
 والام والاشارة ليصح اعادة المعرفة بفتح بفتح والعقل **فصل** ان المذكور اول  
 اما ان يكون معرفة او تكملة وعلى التعريف ان اما ان يعاد بفتح بفتح  
 اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الى الثاني فان كان تكملة فهو مغاير الاول  
 والاشارة للكتاب هو التعريف ثانيا على ان يكون مع اوله سابقي الذي هو  
 كان كان معرفة فهو الاول وحمل على العمود الذي هو الاصل في الام والاشارة  
 وفي الكتاب ان لا العبد التل فلهذا كان الثاني مغاير الاول والاشارة  
 لان المعرفة بفتح بفتح والتل فلهذا كان الثاني مغاير الاول والاشارة  
 في البعض الكمال سواء قدم او اخر وشكل لاعادة المعرفة بفتح بفتح  
 فلهذا كان في رجل **وقلنا** العموم اخوان **عسى** الايام ان يوصف  
 قولنا الذي كانوا مع القطع بان الثاني على الاول **ونظر** اما **او** **او**  
 فلا ان التعريف لا يلزم ان يكون الاستغرة ان يلزم العبد هو الاصل وعند  
 انعمود لا يلزم ان يكون التل حينئذ **واما** ثانيا فلهذا معنى كون الثاني على  
 ان يكون المراد به هو المراد بالاول والحري بالنسبة الى الكمال ليس كذلك **واما**  
 ثالثا فلهذا اعادة المعرفة بفتح بفتح مع مغاير الثاني الذي ذكره في الكلام  
 انه نعم واينما موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلنا وخاله الله نعم

بالاس  
 واعاد بفتح بفتح  
 والمسا بفتح بفتح  
 الفصل

وفي قوله تعالى  
 والذين يتوقون  
 بالفتح







والمراد بوصف الوصف المعنوي لا التعت الضمني لان المراد بهما  
 قد يكون جزءا او صله او شرط او قد مرحوا في قوله ثم ليلوكم انه ان  
 علا لما كان وصفه حسن العمل وهو ما تم فتمت بذلك مع انه لا يخفى في انها  
 وامن على خبي **والنظر** ان عمومها يحسب الوصف للفرق الظاهر بين يفتق عبد  
 من عبيدي **والمعنى** ان عبيدي دخل الدار **والنظر** ان خصوصه بالو  
 الضمير للمفرد اليه مثل ابي الرجال اناك وبمعنى الجواب بالواحد مثل زيد  
 احمد ضعيف لانه في ذلك في كثير من كلمات العموم مثال ما ومن وغيرهما  
 فان قال اي عبيدي ضربه فهو ضربه في جميعها والوجه ان  
 عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربه فهو ضربه في جميعها لا يعقل الا  
 منهم وهو الاول وان ضربه على الترتيب لعدم الترتيب الى المولى لان  
 نحو العتقون جميعهم وظهر الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام  
 وفي الثاني ما قطع عن الوصف لان الضرب لها صنف الى مخاطب لا الى  
 المتلقي التي تناو لها اي وان لم يتقوا جميعا ولا واحدا منهم فيما اذا لا يك  
 حمل هذه الخشية فهو ضربه والخشية مما يطبق عليها واحد نحو هاتان  
 الشراطين في حمل الخشية كما انهما واحدهما واحصى لوجهها على العقاب  
 لعنق الكل واما اذا كانت الخشية مما لا يطبق عليها واحد فكلها اعتقوا  
 لان المقصد منها مبرور الخشية محمولة الى موضع حليتها وهذا يحصل  
 بطلاق فعل العمل كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصد معرفة  
 جلاهم وذلك لما يحصل لاجل الواحد منهم قام الخشية لا بطلاق العمل  
 وهذا الفرق مشكل جهة التحول ان ارد بالوصف التعت الضمني فلا يفت  
 في شي من الصورتين اذ الجملة صله او شرط لان اياها صله او شرطية  
 النجاة وان ارد الوصف جهة التعت فهو موصوف في صورتين لانها  
 وصفت في الاولى بالفارسيه الخاطبة وصفت في الثانية بالضرورية **والقول**

في الاول

بان الاولى وصف والثاني قطع عن الوصف حكم الاثر ان يوثقها اذا  
 قال وانه لا اقرى الا يوثق اقربا فيه عام مجموع الوصف مع انه مستدالي  
 خبر التعلل واجاب صاحب الكشاف ان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم  
 لا امتناع في عام الوصف الواحد كخصيص بخلاف الزمان فان الفعل  
 به حقيقة بخلاف ان يصير اليوم عاميا **المفعول** فيه فعله  
 ضروري فيتعذر تقديره عاقل يظهر الزمان في التعميم بخلاف المفعول فيه  
 صريح به وقصد وصفه بصفة عامه مع ما بين الفعل والزمان التلازم  
**وقية نظرا** **اولا** ملان الطرف منه اضافية لها تعلق بالفاعل ولذا  
 الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاماقيات المتضادين واما ثانيا  
 ملان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول في التعقل والوجود جميعا  
 والى المفعول فيه بالوجود فقط واتصاله بالاول اشد واثرا للمفعول  
 هاهنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكون ضروريا  
 لا ياتي في الوجدان لوصف الفعل بخاصة وري فينبغي ان يظهر ان في التعميم  
 وكونه في قضية لا ياتي في الضرورية بل يوكدها **وهنا** فرق المتعدي  
 المتعدي من ان انا واحد منك في الصورة الاولى وان لم يلزم والضرورية  
 الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بل يرجح اذ لا اول  
 البعض فتعني عتق الكل ومعنى الوحدة باق موحدة ان عتق كل عتق ضرورة  
 مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد متعدي عن الغير وفي الصورة  
 الثانية تعني الواحد اختيارا مخاطب ضربه لان الكلام لتخيير الخاطبة  
 تبيينه فتحصل الاول ثم ثبت الواحد في عموم وطا انه لا معنى لتعني  
 في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدي في تعدي في المفعول **وهنا** الفرق  
 ايضا مشكلا **اولا** فلان الصورة الثانية قد يكون يجب لا يصور فيها  
 التعبيير مثل اي عبيدي وطاقه دابك او عنه عليك فهو ضربه واما ثانيا



في غير هذا



ادوا العظم  
الحاصل  
معاد على  
الوجه  
مما هو

الحمد لله

ادوا العظماء  
والعالمين  
من الموحدين  
بالحق والعدل

المعلمة



هذا هو الحق  
الذي لا يخطئ

ما في بطنك فلا تمانع **قوله** انما الامر على السبيل وكل من اراد ما  
يتدر بصفة الانفراد في الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب متغيرا  
وقد مر وجهها اما وجه الاول قوله اني يوسف ومحمد هم الله هو  
اما عام ومن البيان واللفظ مع عدم الطلاق المشهور **واما** وجه قوله اني  
خليفة فهو ان من لم يتبعني يجب ان يكون ما شاءت بعض الملوك **وعلمنا**  
ليس المراد انما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله ثم لم يخلق كل شيء  
وقوله ثم وانيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهم لا يقبلان  
خاصية بان يقال كل رجل او جميع الرجال فالمراد بالرجل في سائر  
ادوات العموم على ما سبق **المعروف** بالام وزعم **قوله** ثم لم يخلق  
الاسلام ان كلمة كل تحمل الخصوص بخلافه **لخصوص** من كانا قال كل رجل دخل  
هذا الحصن او لا فله كل فدخلوا الى التعاقب فانقل الوالصة لتعاقب  
الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لكل فرد سابق وهذا الوصف تحقق  
فيه دون من دخل بعد **وتجعل** المتعاقب مثل لك من العموم الذي يكون متناوفا  
على سبيل الدل فان دخل كل يعني اذا اضيف لفظ كل الى التعلق  
فهو العموم اذ اريدوا اذا اضيف الى المعرفة فليعم اجزاها فصح كل  
يشيع هذا التعريف بجلت كل الرجال ويصح كل الرجال **هذا** الجملة  
خلقت كل رجل فدخلت معا **قوله** ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبا  
فانقل الاوصاف لان من دخل بعد ليس دخل اول الكون مسبوقا بالغير  
ومعنى الاول السابق الغير المبين **فكل** اي كل واحد من المثلث  
الارثي ثما او لا ينسب الى المختلف الذي تعدد تصور بعد فتح الحصن  
وتلك لان الداخل **ولا يجب** ان يقيدوا ضافته الى الداخل بانها لا الى من  
يدخل اصل **فكل** من دخل اي لو قال رجل هذا الحصن اولاً فله  
الف ودخله متعاقبا لم يكن لهم ولا لو احدهم شيء لا ليس عموم من كل

في العيون  
الفاظ العبرية  
في اطلاق  
على الواو  
كل الرجل  
كل الاطلاق  
لا التعاقب  
احال جملة  
السكنة  
سبع الهامة

قوله

الانفراد في عموم الجنس وعامنا لم يتحقق اخر دخل ولا ولا يجوز ان يحصل استثناء  
عن الكل والجميع يكون كل منهم او مجموعهم فقال لحدان عموم الكل على سبيل الانفراد  
وعوم الجميع على سبيل الاجتماع فصدقوا هو ثم انما ثبت ضرورة الباطن كالمثلث في  
موضع التي فلا يشك ان تصح الاستبعاد **وسمى** فرق اخر ما علم ان الاول هو  
السابق على جميع لغيره وهو هذا الذي لا يتعذر ولهذا افرق بالمفرد السابق فصح  
امانة الكل اليه يجب ان يكون مجزئ السابق على الغير مطلقا لو كان جميع  
مراه او بعضه كالمختلفين يجري فيه المتعذر فيصير مضافة الى الكل افراد الهمزة  
فعلية **قوله** يجب ان يكون من يملك موصوفه لو كانت موصوفة وهي معرفة كانت  
لشمول الاختيار يعني على الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فله كل **فوجب** ان  
يكون الجميع قتل واحد **قوله** في هذا الفرق نظر وهو ان يقتضي في صورة الاختلاف  
ان يستحق التعلق كل واحد منهم غير الاختلاف فلو لم تحت عموم هذا الجواز المعنى السابق  
بالتسديد الى المصنف وليس كذلك **لخصوص** من بان النقل الاول لخاصية **ويكون** الجواز  
بان قد علم السبق فيه بالغير من اد فلا تصدق الا على الاول لخاصية  
ان التسمية له ان اولها هنا معروف بمعنى قبل وليس او ماضى الارثي فكان  
للمراد قولهم الاول اسم للسابق ان الداخل ولا مثل اسم لذلك  
فان قال جميع من دخل هذا الحصن ولا يعلم ان الشرط لم العقل في سبيل تحديد  
دخول الحصن بقيد الاول او لا ان يكون مذكورا في اللفظ فمع امارة  
الكل والجميع عليه على التقادير الثلاثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا  
مع او على سبيل التعاقب فان كان الداخل واحدا فقط فلا كمال النقل في الصور  
الملك اما في من دخل وكل من دخل فها هو اما في جميع من دخل فلا في هذا التقابل  
للمتجمع واطرها للجدارة فلما استحققة الجماعة بالداخل اولاً فالواحد والي  
لان الجملة وفي ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا متعاقبا فلا  
شي لهم في صورة من دخل وكل واحد فقام في صورة كل من دخل والجميع

قوله



واحد في صورة جميعه يدخل لان لفظ جميع لا يحاط به على صفة الاجتماع  
والعنفرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل واحد منهم  
على سبيل الامراء كما سوان يدخلوا على سبيل التعاقب والنقل الاول منهم في الصور التي  
انما في من وكل خطاه واما في الجميع فلانه يحصل استبعاد الكل لقيام الاليل على استحقاق  
الواحد وهو ان الجلاء في دخوله وحده اقوى فهو بالنقل اولى من ذلك في السلام  
**واعلم** ان في ذلك جملة من الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا استحقوا  
النقل على مجموع الجميع ولو دخلوا افراد استحقوا الاستحقاق لانهم لو دخلوا  
الا ولما **واضح** ان دخولوا على الكلام على الحقيقة وان دخلوا افراد او  
دخلوا واحدا في الظاهر على المجاز **وهو** صاحب الكفاية ولفظ ان استماع  
بين الحقيقة والمجاز لتمام النظر الى الارادة دون الوقوع وعما قد يحقق  
لجميع في الارادة لفتح الحال تارة على حقيقة الجميع واخرى على ان كل واحد  
اسد وبراد سبع ورجل شعاع حتى يعمد مثلا اياها كان اذ لو ارد حقيقة  
الجميع لم يتحقق الفرد ولو ارد بجان ولم يتحقق الجميع نقل واحد لم يتحقق  
كل واحد نقل تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلفظ هذا الاستحالة وورد المصنف كل ما  
حاصله ان الجميع حاضرا ليس في معناه الحقيقة حتى يتوقف استحقاق النقل  
على صفة الاحتياج للقرينة المانع ذلك وهو ان الكلام للشخص والخص  
على الدخول او على ما ذكر وليس ايضا استبعاد المعنى كل واحد ولا حتى يتحقق  
كل واحد كما لا يتحقق الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو محاذي السابق  
في الدخول واحدا كان اجتماعه فيكون للجملة نقل واحد كما لو اورد على  
مجموع المجاز وهذا المصنف معني كل من فعل اولي لان معناه ان السابق  
يتحقق النقل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احوادها نقل النقل فصار  
جميع من دخل ولا مستبعاد البعض معني كل من دخل او لا فان قوله كل افراد  
يدل على امرين معناه او مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما

مدلول

مدلوله على حدة حتى يكون مستترا كالبشر **فان قل** فالاول هو ان ينفرد  
السابق النقل على صفة الاحتياج للقرينة المانع من ذلك واحدا كان او جماعة  
مفهوم قيد عدم استحقاق كل واحد من النقل وهذا صوابا واعتبر ذلك  
مع هذا القيد فلا يكون الاول **قلت** عدم استحقاق كل واحد من النقل  
ليس بمرجوة انه مقتضى في المعنى المجازي بل بمرجوة المبالغة على الاستحقاق في المعنى  
لا يثبت بدون الاول **فان قل** لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار الاجتماع ولفظ  
الواحد هو الثاني في استحقاق كل واحد من النقل عند الاجتماع ولهذا كان  
لمجموع الداخلين مع نقل واحد **فان قل** حتى لو دخل جماعة ففرض على عدم  
المعنى الثاني واعلم انهم لو سلموا الكلام على الحقيقة وجعلوا استحقاق النقل  
كأنه نقل تاما يثبت لانه انهم لو سلموا **فان قل** مستبعد عن النقل او على ما مرح به  
في اصول الشافعية انه اذا حكم المعاني فلفظ افعال النبي من بلفظ طاهر المعنى  
مثلا هي من سيج العز ووقفى بالشفقة لغيره بل يكون عاظام **لان** **فان قل**  
**بعض** الى مجموع لان الظاهر من حال المعاني العزل العارف بالذات انه لا ينقل  
المعنى الا بعد طه بحتفه وذهب الى ان المعنى لا يقع لان الاحتياج الى المعنى  
لا للمعاني والمعنى اما هو في الحاد لا المعاني فهو ان الواقع لا يكون بصفة معناه  
والمعنى مثل ذلك بقوله المعاني على النبي ثم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون  
معد النزاع الا على يد مجموع الفعل المبيت في الجمادات والامان **فان قل** لا موصوف  
لان الواقع اما يكون بصفة معناه وفي زمان معين وفيه اما لم ينفرد بالذات من  
دلالة النص او قياسا ونحو ذلك ثم ردتم عليهم بقوله انما الشفوة الجارية ليس  
حكاية الفعل بل نقل الحديث بصفاته ولو لم يلفظ الجارية **فان قل** اما اوله  
مدلول الكلام ليس الضار عن النبي فانه حكم بالصدق الجاد ولا معنى لحكاية الفعل  
الاحد **فان قل** ان مجموع لفظ الجاد لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما بين  
حكاية المعاني بلفظ عام **واما** **فان قل** لان جعله بقرينة قول المعاني في حق النبي

قلت

قلت

فعله

دخول

وله

وهو

وهو

وهو

وهو

وهو

وهو

وهو



بالشفقة كحل جاري غير صحيح بعد تسليم كونه حكايته من وكن ان الفعل اعني فضاوع  
 بالشفقة لما وقع في بعض الجيوب بل في جوارحه **فان** يجوز ان تقع عليه شفقة  
 العموم بان يقول مثله الشفقة تامة **فان** يكون نقل الخبر للمعنى الحكاية  
 الفعل والتقدير بخلافه اللفظ الذي ورد بعد سواله او عارضة يعني يكون  
 تعلقه بذلك السؤال والحادثة وحده لا في اقسام في الاربعة المذكورة لا يستلزم ان يكون  
 اللفظ قطعاً في الاستدلال لا يحتمل الجواب يعني بغيره لا يتلوا لا يكون كلاماً مفيداً في  
 اعتبار السؤال او لغيره بل في نفسه فاما مفرقة لما سبقه كلام موجب او مني استغناء  
 او خبراً او غيرهما فالتفدية بالجاب التي السابق استغناء ما اعظم اذ في هذا لا يقع بك  
 جواب ان كان في طلبك كذا ولا يكون نعم في جواب ليس في طلبك كذا الا ان  
 المتعبر بحكام الشرع هو العرف حتى يقدم كل منهما مقام الاضرب ويكون افراد في  
 جواب الاحجاب والتي استغناء ما وخبراً حمله للزيادة على الامارة يعني لو  
 قال ان تعدت اليوم فكذا في جواب تعدت في جعل كلامه مستنداً حتى يتجسد بالتعذر  
 في ذلك اليوم ذلك العذر المدعى اليه او عين معه او بدونه لان في حمله على الاستدلال  
 اعتبار الزيادة المفقوطة الظاهر والعلل الخالصة وفي حمله على جواب الامر بالفسخ  
 ولا يخفى ان العمل بالخيار دون العمل بالظلال والله اعلم بحقيقة الحال صدق بيانه  
 لانه قوي ما يحتمل اللفظ لاقتضاء لا يخلو ان هذا حرم ان فيه تضييقاً عليه  
 العموم ليعوم اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام  
 وخصوص السبب لا في عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولا نه قد استمر  
 الاحتجاب ومن بعضهم التمسك بالعمومات الواردة في حوارات واسماها  
 من غير قهر لها على تلك الاسباب فيكون اجمل على ان العموم ليعوم اللفظ وذلك كناية  
 الظاهر فقلت في قوله امرت يا بني الصلوات وآية النعمان في هذه الآية ان امية  
 وآية السركة في سركة راء صفوان او في سركة الحن او كقولهم انما احاطت  
 دمع فقد طرد ورد في شاة مهيونه وقوله قد خلق الخاء طهور لا ينبغي الا

منه

غير لوب او طهر او ربحه ورجوا بالسوالين بمقتضاها **فان** لو كان ما قاله السبب وبه  
 لما كان تخصيص السبب عنده بالاحتجاب ما كان شبه العام في جميع الافراد على السوية ولما كان  
 لتقل السبب وما يندى لما طابق الجواب السؤال لا ينظم والسؤال الخلق **فان** لا  
 بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الوارد قطعاً بحيث لا يحتمل  
 التخصيص بل لعل به **فان** بان فائدة نقل السبب لا ينجم في خصوص الحكم بل  
 قد يكون بعض معرفة اسباب شيوا لا باله وورد الاحاديث وفي حق القصص **فان**  
**فان** بان معنى الشفقة هو التشفق من السوال وبيان حكمه وقد حصل من الزيادة ولهم  
 وجوب المطابقة في الكوافة في العموم والخصوص فصل في المطلق والمقيد  
 عقيب العام والخاص فثبت انما هما مجتمعا ان المطلق هو ان يقع في جيب يعني  
 ان حيزه من الحقيقة لا يخصه كغيره من مولات ولا يقيد ولا يقيد بالشيء  
 من الشرع لو وجد ما كلفه مؤنة اخراجها من شئ من المؤنة وغيره وان كانت شائعة  
 في الوقوات المؤنات **فان** انما اورد المطلق والمقيد لسان الحكم فاما ان يختلف  
 الحكم او يحدد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجباً لتقييد الآخر في المطلق على  
 الاطلاق والمقيد على تقييد مثل طعم رجل والس رجل ما را وان كان موجباً لتقييد الآخر  
 بالذات مثل ائق رقيه ولا تعقب رقيه كافر او بالواسطة مثل ائق رقيه رقيه ولا  
 تملك رقيه كافر فان بقي تملك الكافر استلزم في اعتناهما منه وهذا هو وجه  
 اجاب الاعتاق في المؤنة حمل المطلق على المقيد **فان** معنى حمل المطلق على  
 المقيد تقييد ذلك المقيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد  
 بالمكافاة والمطلق انما قيد بالمؤنة **فان** مع محناه تقييد المطلق بذلك المقيد  
 لكن ان كان المقيد موجباً بايجاب وان كان منفياً بتقييد وهذا هو قيد الاحتجاب  
 منفي تقييد اجاب الاعتاق في الكافاة وهو المؤنة **فان** نقل من القدم ان معنى حمل  
 المطلق على المقيد تقييد المقيد بقيد ما سوا كان هو المذكور في المقيد او غير ذلك في  
 مقابلة اجزاء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييد تقييداً بل لعل انهم

المطلق والمقيد  
 مع الشرع على قول  
 دالم المقيد  
 لما اوجبه



علينا الاشكال بتقدير الرتبة بالاسم مع ان المذكور في القيد هو المومنة لا السليم وفيه  
**نظر** ان لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسبب ان ايراد الاشكال المذكور ليس بمتبادر  
 حمل المطلق على المقيد بهذا اللفظ المختلف للحكم وان اخذ فاما ان يكون معنى او شيئا فان  
 كان معنيا فلا حمل مثل لا تدفق رغبة فادرك ولا تدفق رغبة لا يمكن للحكم بان لا تدفق  
 اصل **في** ان هذا العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان شيئا فاما ان  
 يختلف الحادث او يتحد وان اختلفت ككواكب اليقين واقل ولا حمل في المثالين  
 وان اختلف فاما ان يكون الاطلاق والمقيد في السبب ونحو ذلك فاما ان كان لا حمل  
 كوجوب الصلح في صدقة الفطر لمسبب الراس مطلقا في العمل الحديث ومقدرا لاشياء  
 في الضر ولا حمل للمطلق والمقيد لان اتفاق لقرار العامة فصيامة ثلثة ايام وتراخي  
 يعود فاما ايام متباينات لا متتابعات لا متتابعات بين ما يفسر به ان المطلق يوجب القيد  
 غير المتتابع لموافقا لمورد والمقيد يوجب عدم اجزائهم بحال الفقيه المأمور **وفي**  
**المثال** اشار الى الجواب بما يفيد ان حمل المطلق وهو كفارة العيب على المقيد في  
 سادته اعمري وهو كفارة القتل والظهار حيث شرط في التابع في الصوم فغير  
 حملها على مقيد واراد في هذا الحادث وهو كفارة ابي سحور فاما مشهوره فبها  
 يراى على الكتاب بخلاف قراءة ابي تهم فاما ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان  
 فاما شاق لا يراى ان يمتنع في النص وان في العالم ثبوت التابع لانه لا حمل عند  
 ما قرأوه الغير المتواتر مشهورة كانت او غير مشهورة فاما لا المتفق عليه  
 قولهم في حديث الاعرابي مع شهرين وروي شهرين متتابعين لان  
 المطلق اصح من ذهب الى حال المطلق على المقيد ولو اختلفت الحادثة او حران  
 الاطلاق التقييد في السبب بان المطلق سالت عن ذكر المقيد والمقيد فاطق  
 به فيكون اولي لان السكوت بعدم **وجواب** القول بالموجب اعم من يكون اولي عند  
 التعارض كما اذا خلا الحكم واقعدت الحادثة ونحو التعارض لان هذا العمل  
 بها للقطع بان الشارع لو قال او جيت في كفارة القتل المتتابع وفيه مؤمنة

فولان

وفي كفارة العيب بيقه كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على ان لا يتم ان المطلق سالت  
 عن المقيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي لان المقيد **فان** ايراد  
 بيان السؤال والبحث عن القيد والافاضات الغير المذكورة توجب التعليل بالماء  
 لا يفي ان تقييد المطلق يوجب ذلك **قلت** اذا كان البحث عن القيد ولا اشتغال به  
 ذلك فالمقيد بطريق الاولي في ان المقوم من الآية ان موجب المسألة هو ثبوت القيد  
 والاشياء المتساوية **فان** في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق سكون  
 عنه والوصف في المقيد سكونه في هذا النص **ولا يخفى** بتعنه بل وصف الاستدلال  
 في هذه الآية في هذا المقطع فاما العمل المذكور ان لا يمتنع وقال ابو عبد  
 ربه لا تقوم بحكمه في الحكم لانه لا يجوز قول الكفاية في حجة في الفرق ففصل في المومنة  
 وعامة الصحابة قال عمر المروية مائة في كتاب الله نعم فانه هو اى حال الحكم  
 عن قيد الاحوال الثابت في الروايات واطلقوها وعليه انعقد لجمع مذهبهم في  
 التقويم **وقد** يجازي ان الاجتماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجلا  
 على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك الدليل لا محالة في هذه الصورة  
 ولان العمل بالدليلين واجب ما لم يكن ذلك في اجزاء المطلق في اطلاقه ولقد  
 على تقييد عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد لم يرد اطلاق المطلق لانه بدليلي  
 المقيد وغير المقيد وفي الجدل على المقيد اطلاق الامر الثاني وهذا **ظاهر** فاما استدلال  
 به ان الفقيه من ان في حال المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد  
 العمل بالمطلق من غير مكنس لمعقول المطلق في كل من ذلك المقيد **فان** قيل  
 حكم المقيد نعم المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم القاء المقيد **اجيب** بان المقيد  
 القيد وقضاه والتميز والمطابق بينهما ونحو ذلك والمخالف هو ادنى المطالب  
 الاطلاق والتقييد في التفسير عليه وعلى حال المطلق على المقيد بالقياس فاسد  
**اما** اول فلان هذا القياس ليس بتعميم للحكم الشئى بل لعدم الاميل وهو عدم  
 الجاهل غير المقيد في صورة التقييد كما سيجي في فصل من موم المخالف **واما** ثانيا



۱۰۰  
 ۱۰۰  
 ۱۰۰

وَمَا  
وَمَا  
وَمَا  
وَمَا  
وَمَا  
وَمَا  
وَمَا



۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱

[illegible]

10







بل الاستعمال الحقيقي للشيء لا يستعمل  
الاستعمال العقلي في المعنى الذي من التسميات الاربعه هو التسميه باعتبار  
استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جازيا على القانون  
اما حقيقة او جواز لان استعماله قيميا وضع له حقيقة وان استعماله في غيره  
فان كان لعلقه بنسب وبين الموضوع لم يحدوا ولا يحدوا وهو ايضا من قسم الحقيقة  
لان الاستعمال الصحيح في الغير لعلقه وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا قيميا  
وضع لم فيكون حقيقة **وانما** جعله قسم للمنعمل في غيره ما وضع لم نظر الذي  
لا بد فانه لو في الاستعمال **فان** المستعمل في غيره ما وضع لم في الحقيقة لا يستعمل في الجواز  
المزحل فذلك مستعمل **فان** انما لما كان حقيقة من جهة مجازية هو  
ملاقيه وكان يقتضي الى زيادة تفصيل وبيان الحركة **فان** استعمال اللفظ  
يوجب عدم العلاقة فالمزحل يجوز ان يكون مجازيا في المعنى الثاني من جهة  
وضع الاول **فان** لما بعدد الاطراح على التأويل من اعتبار العلاقة لم لا اعتبارا  
من الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعل لا ولا نقول والثاني من جهة  
نظم في المزحل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا صحة الاستعمال  
ولونه بهذا الاسم بالنسبة لغير المعنى **ثم** قيد الاستعمال لا بد منه في  
نصف الحقيقة والمجاز اذا لا ينصف اللفظ بهما قبل استعماله في المزحل  
ينبغي فيه مجرد العقل والتعيين وقيد استعماله بالصحيح لاعتراض  
اللفظ مثلا استعمال الارض في العلم غير قصد اليه من اجاب **واما**  
اللفظ بعينه المعنى يد له عليه مغرور منه اي يكون العلم بالنسبة كقيا  
الي فان كان ذلك التعيين من جهة واضع المقدم فوضعه لغوي والذ  
من الاشياء فوضع شرعي والذ فان كان من قوم مخصوص كاهل الطائفة  
العلماء وغيرهم فوضع من في خاص ويسمى اصطلاحيا والذ فوضع عام  
عام وقد غلب العرض عند الإطلاق على العرف العام والمعتبر في الحقيقة

والله اعلم  
بالحق

هو الوضع للمعنى من الاوضاع المذكورة في المجاز عدم الوضع في الجمله فلهذا  
يشترط في الحقيقة ان تكون موضوعاً لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا  
في المجاز الا يكون موضوعاً للمعناه في شيء من الاوضاع وان انفى في الحقيقة ان  
تكون موضوعاً للمعنى في جميع الاوضاع الاربعه ففي الحقيقة على الاطلاق  
والله في حقيقته مفيدة بالجمله التي بها كان الوضع وان كان مجازاً لجهة اخرى  
كالصلاة في البراءة حقيقة لغة مجازاً شريعاً وكذلك المجاز قد يكون مطلقاً بان  
يكون مستحلاً في ما هو غير الموضوع له جميع الاوضاع وقد يكون مفيداً بالجهة  
التي كانت هي غير موضوع له كالصلاة في الاركان المخصوصة مجازاً لغة شريعاً  
فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد والمكون مجازاً وحقيقته لكن من جهة  
كلاهما الصلاة على ما ذكرنا من جهة واحدة ايضا لكن باعتبار اني كلفنا الدابة  
في الفرس من جهة اللغة على ما ينبغي ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى  
او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شاع في عبارة العلماء مع ما في لفظ  
والمعنى من المتبادرة الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأً ووجه على خطا العوام من خطا  
المجازين **قال** لا بد في التعريف من تشديد الوضع باصطلاح الخطاب احتياطاً من  
انما فيها مجازاً وانما في لفظ الصلاة في الشرح مجاز في الراء مع انه متعلق في الموضوع  
له في الجمله وحقيقته في الاركان المخصوصة مع انه متعلق في غير الموضوع له في الجمله  
على لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من اعداد ذات الاربع مجازاً لعدم كون  
مستحلاً فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض  
حقيقة لعدم كونه مستحلاً في غيرها وضع له في الجمله اعني العرف **قلت** قد يشبه  
ما هو في لفظ الجمل الذي يختلف باختلاف الاعتبارات الا انه ليس بالما  
بحرف من اللفظ خصوصاً عند تعليق الحكم بالوضع لشمس بالحقيقة والما دون  
الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل  
غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا اشتقاق لان استعمال اللفظ

مرجع و صاحب تحقیق  
و مراد القوم من الخمار و الکمان  
از اشعاره الصا و الا

فَالْقِيَامَةِ

۱۰



ديس الورع المحي والكله

المقول والمرجح فمقابل الحقيقة دفع ذلك بيان أن المرجح في المعنى الثاني  
حقيقة المقول فيه حقيقة من جهة معارضة جهة والتفريق المشهور متين  
على ما بين الأقسام الحديثة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمقول ما غلب  
في معنى الموضوع بحيث فهم لا قرينة مع وجود العلاقة فيه وبين الموضوع  
لم يوجب إلى التأخر لأن وضع المقول هو ما حصل من جهة معارضة  
شخصي وعرفي واصطلاح في المعنى الثاني أن لم يكن من أفراد المعنى الأول والعلا  
صحة في المعنى الأول معارضة في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول ومجانبة  
المعنى الأول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصواب حقيقة  
في الدلالة معارضة في الأول كما أن الموضوع صفة وفي العكس شرعا وثبت حقيقة  
ومجانبة إلى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا أو غير موضوع لم يمتنع  
وباعتبار الأقسام كل من وضعه إلى لغوي وشخصي وعرفي واصطلاح في  
ستة عشر فمما حصل من ضرب الأربعة في الأول أن بعض الأقسام عمالة  
عقلى له في الوجود كالمقول اللغوي من معارضة في اصطلاحه مثلا  
وبغير ذلك بل اللفظ أصل والفعل طارعه حتى لا يتأخر يقول لغوي وأن كان  
المعنى الثاني من أفراد المعنى الأول كالثلاثة زوى الأربع حاضرة وهي في الأصل  
لما يوجب على الأرض فاطلاق اللفظ على ما هو من أفراد المعنى الثاني على التميز  
كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني معارضة  
الوضع الأول مثلا لفظ الدابة في الفرس أن كان حيث أنه من أفراد ما يوجب على  
الأرض حقيقة معارضة ما وأن كان من حيث أنه من أفراد زوى الأربع  
مجانبة حقيقة معارضة لأن المقطع بوضع في اللفظ المقيد خصوصه ولا في المعنى  
المطلق باطلا وقد قلنا في الفرس بحسب اللفظ حقيقة بالمعنى معارضة  
وكذلك المعنى الأول من جهة معارضة في اللفظ إلى المعنى الثاني أن كان لفظه اللان



تبریز

مدد الی ان الکلام  
مدد الی ان الکلام

روضة (در بیان)

سواء يدعى بالبراءة أو بالبراءة  
والأمر الذي

[illegible]

الحاج والكنانة

في الفوت سكرات  
مهما كان

ایں کتاب میں  
ایک اور کتاب  
اور اور اور

مجلس

مدرسة

الحمد لله الذي جعلنا من عباده

الحمد لله

والتحقيق في هذه المسألة

91











۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱

۱۰  
 ۱۱  
 ۱۲  
 ۱۳  
 ۱۴  
 ۱۵  
 ۱۶  
 ۱۷  
 ۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰

في اللازم الى اللازم اي كون تصور الاردم متبوعا بتصور الوجور والله بل ان يكون  
الاردم بحيث يحصل حصول اللزوم في الذهني في الجملة وهذا المعنى في الجملة  
متحقق بتصفه الاردم والوجوب قال فلا احتياج الكل الى الجزء ضرورة  
مقطوع والجميع الاي يكون اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة  
لبقاء الكل بانتفاء الجزء فانه في اشتراط حيوان اطلاق الجزء على الكل ان  
يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما خلا  
اليدين والرجلين فلما هذا معنى على الحرف حيث يقال ان الشخص الذي يقطع  
يد او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فانتفاء الجزء الذي لا يبقى  
الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العيني على الرقيب فاما هو جهة  
ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجب بدونه كما يطلق الانسان على  
الترجحات فان من مضمونها استلزام الجزء للكل كون الجزء ملغيا في الكل لا رقا  
وعدم وجود الانسان بدون الراس والرقبة اما في العلم ان الجزء لا يرد  
والكل ملزوم ان اللزوم هو الذي لا يوجد بدون الاردم فلما ذكر المضم ان  
يؤيد بالملزوم والاردم مضمون على اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة الذين  
وهم يعنون بالملزوم المستبعد والاردم ما يتبعه فلما جاء يعنون بخاص  
لما هي الاردم لا الملو وما نهى مع انها لا توجد بدون الماهية ولما هي قد وجد  
بدونها على ان البيان يعنون سبي المجاز على الاشتغال من اللزوم الى الاردم وبين  
التمسك على المتباعدة من الاردم الى اللزوم ويعنون بالاردم ما هو بغزلة النتائج  
والوردي فكل الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويسمى في  
الوجود وق كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظرا منهم يعنون الخاصة بال  
لازم وبغير لازم واما يطلقون اللزوم على ما يكون مقتضى الماهية و  
انفكا لهمنا الاردم لكل ملزوم فهو يحتاج الى لاردم فيكون الاردم اطلاقا  
وملزم و ما يعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه حريان الاسالة والتبعية

12

١٥  
 ٢  
 ٣  
 ٤  
 ٥  
 ٦  
 ٧  
 ٨  
 ٩  
 ١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠

۱۵۲







ولا حاجة اليها اعتباره فخر الاسلام في الاتصال بين السببين المعنى  
الفاظ الفيلسوف والفاظ النكاح فان كلا منهما يوجب ملك المتعم لكن احدهما  
بواسطة والاخر بغير واسطة فان كان تفريقه وامتثال صحة اطلاق  
السبب على السبب اذا كان السبب في مخرجه الحكم والموجب حكم مقصودا  
منه منزلة العلة الغائية اذ وضع السبب في عذر سكر لانه لو قال ان ملك  
العبد او شترية يفتقر النصف الاخر في فصل الملك ايضا لان الاخيار  
مقترعة مرغوبة فيعتبر في غير المعنى ويلحق في المعنى لانه يعرف بالاشارة  
اليه وهذا بناء على ان قوله ان ملكك واشترية عبيدا في معنى  
ان انصف يكونا النكاح او شترية مجموع عبيد واسم الغافل ونحو من لصفا  
المستفاد حال القيام بمعنى ان يفتقر منه بالموصوف كالطراب بن هو في ضرب  
في ان بعد ان قضاه وزعم من الموصوف كالطراب بن صدر عنه الضرب  
وانقضاء وملك هو حقيقة وهو ان كان الفعل مما لا يمكن تعاقبه كالضرب  
والملك ونحو ذلك حقيقة والا فجاز وما قبل قيام المعنى به كالضارب  
من لم يضرب ولا يضرب لانه سبب فجاز اتفاقا فاذا اذ الملك للنصف الاول  
عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن ما في العبد الذي هو اسم المجموع ونحو  
لم يكن من الغرض على الاصح لانه غلب في المعنى الجازي المعنى في قيامه الاشتراك  
حالا اما ضيا فصا حقيقة من فيه صدق ربا له لو استغنى المستغنى  
بحيث على فوق ما نوي لا قضاء اي لو دفع الى القاضي حكم عليه بوجوب كراهية  
ولا يلحقه ان ياتوي مكان الله للعبد جواز الجواز قوله بناء على اصل  
الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على السبب  
ولا يصح اطلاقه على السبب عليه فان لعقوا اي هذا التفرق الذي هو العلق  
موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقة فلا يكون له بعد اتمامه من  
ان الاتفاق التيات القوم لا ازالة الملك فان قيل فالعبد في الجواز هو السبب

قوله

السبب

والسبب بين المعنى الجازي والمعنى الحقيقي فيكون اطلاق الاسم السبب على  
قوله وهذا ليس كذلك **قوله** فدفع المعنى من المعنى الحقيقي بحال مقابلة وحيل  
كان نفس الموضوع لم يفتقر لفظ الموضوع لانه هذا الغرض في سببه جازا كالمجموع  
ولم يفتقر الموضوعين اخر من اثبات ملك الرقة في اثبات ملك المتعم  
اي الاستعمال لا يصح بكل وضع لقطع باتفاق استعمال المتعم للارض مع ان  
في الوجود والمقدور وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور بزيادة اختصاص بالمتعم  
منه وهو ان يفتقر في الطلاق والعتاق لانهما الفاعلان مقولا من المعنى الغوي  
الواحد ربا في عدا استعماله لافعاله المقولة والمعنى الغوي للطلاق يفتقر من  
ان الملك ليس وفتحت القيد يقال طلق المحض من صلبه واطلقت العبد عن قباله  
ولا يصح ان ساه مقول في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المدة قد عداست نحو  
حق الزوج مقيد شرعا لاحتلال الزوج المتزوج لاذن والمعنى الغوي للعقاق  
منى عن القوم والعلية تعا لعتق الفرج اذ اقوى وطاعه وكه وصدق الطلاق لهما  
جمع متيق لزيادة قوة فيما فقل في الشرع الى اثبات القوم المحصور من الملك  
والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا يثبت السببين في الذي شرع عليه فان لم يكن  
معنى الاتفاق اثبات القوم المحصور لما صح استمارة الى الملك في مثل عتق ولا يثبت  
اولا في وجه اثبات ملك القوم بل يجرى داالة الملك **قوله** من وجه الاول انه  
يجاز في الاستدلال بصف استل العبد الى السبب البعيد في قوله ثم يترفع عنها اشائها  
فان للمالك سبب فاعلة لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوم **قوله** لم يصد والمالك  
سبب في هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانه لاعتق لانا نقول هو ثابت بطريق لا يفتقر  
لان الاستدلال في الشرع غير معزول بالتحليل عن المعاني الضار به فلا بد من صدور الملك  
من التملك قبل التملك بغيره على ما سيجي في فصل الانقضاء الثاني ان الجازي في  
حيث انفق الاتفاق في الموضوع لاثبات القوم على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا  
الوجهين ينعين ان لا يفتقر للاتفاق لفته وشروطا وعدا الا ازالة الملك والملك

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله



عَنْ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ

فان الاستعانة لا تخبر عن طرف واحد لاستعانة كل من الطرفين اقوى بالاض  
في وجه العبد وقوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين **ولما قيل** ان  
الاستعانة بغيره على التاكيد استعانة الصريح لغرض الفرس والغرض وعمل  
المبالغة بالطلاق اسم لحد التثنية بين على الاخر وجعله هو هو وكون التشبيه  
اقوى في وجه العبد **لما يشترط** في بعض اقسام التشبيه على ما تقدم في المنطق  
وكذا اجابة المحرر في لوقا لاجت نفي منك شئ ابد لم يعمل  
كلما يقع حد اجابة ولو لم ياتي واحدا لم يقود بقدر القدر ولو قال لاجت  
او اري منك سكر او ان لم يدركه المذني بعد بيعا لا مكان العمل بالحقيقة مع  
تقدر شرط المجاز وهو بان ذلك وان ذكر المذني فان لم يسم جنس العمل فلا بد  
وان ساء مثل بيعت عبيدي منك شئ ابد لم يعمل ذلك العقد اجابة لان العمل  
البيع على الاجابة معناه في هذا المذني فيجوز بعد غيرهم اذا اتفق العاقد  
عليه **وقال السرازمي** يقع بعد بيعا صحيحا عمل المذني على تاجيل الثمن او بيعا  
فاسدا خلا للتحقيق للقاصي ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجاز  
بل فقط البيع للمضاف الى المنفعة مثل بيعت منك منافع هذا العبد شهر لكل العمل  
كله ولا يترك هذا اشكالا ولا يعدم الصحة لازم قطعنا ثم لم يأت في الاصل  
لذلك لو بريد اعادة كونه اطلاق اسم السب على السب افا يصح في البيع وكذلك  
لان الملك مستثنى من البيع ولا يقع في يمين لانه ليس البيع وانهم منع من الملك  
الثابت بالطلاق لا حصصا صيغته ملك الطلاق والابلا والظهار والاعتاق  
حيث ان هذه الملك الثابت بالطلاق لا حصصا بقبول الرجعة او غير ذلك  
يعتقد الملك في الفكاك الا بعد التحليل ولا البيع حيث الملك المدعة الثابت بالطلاق  
لا حصصا صيغته ملك الرقبة واسم السب افا يطلق مجازا على ما هو سبب  
عنه الحق ان هذه الاطلاقات وقيل الاستعانة وهي طلاق اسم المذني

في احوال السجون  
والاحكام  
والوقاية  
والارادة  
والاحكام  
التي

۱۰۰



على الاصر لا شك انهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوية واعرف كما يطلق  
 الاسد على الرجل الشجاع فهنا معنى الكناح سبائين لعني الهبة والبيع كمنها  
 يشتركان في نبات اللان وهو في البيع اقوي وكذا الطلاق والعقار امران  
 سبائين يشتركان في الكلاك وهي في العلق اقوي وكذا الاجارة والبيع  
 عقدان مخصوصان سبائين يشتركان في ثبات ملك النفعه واباحتها  
 وهو في البيع اقوي واستعير اسم احدهما لآخر ولم يجز العكس لما عرفت من  
 الاستعارة انما تحري من طرف واحد لان لا تغتور للبا لفة المطلوب الاستعارة  
 فان لم قد سبق ان الاستعارة هي إطلاق اللفظ على اللانم الخارج الذي هو صفة  
 المانوم فكيف يكون سبائين الاستعارة في إطلاق اللفظ على لازم بل على السبائين  
 لا رادة الا لازم كإطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا لا إطلاق الهبة على الكناح  
 لكونه شبيها الملك والملك للانم لازم خارج صفة الهبة كذا نقل من المتن  
**يجاب** عن اصل الاعتراض بان لا نلزم ان يجب في المجاز اعتبار السبيل ان يكون المعنى  
 سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجب حتى يولد بالعين من النبات سواء  
 حصل بالمطر او غيره فلهذا هو القول ان استعارة اسد بوجه وادراك ذلك فكلية  
 مية او ان ياتقوى وعليها زعم المص لا يتحقق هذا الاعتراض مما اورد صاحب  
 الكشف واجاب بان ملك النفع عبارة عن ملك الانتفاع والولي وهو لا  
 في ملك الكناح والتميز كون تغاير الاحكام وتغايرها صفة لا ذاتها ثبت في باب  
 الكناح مقصودا وفي ملك التميز بغيرها وبما اذا انتزعا اللفظ لاسات ملك  
 المنفعة ثبت على حسب ما جعله المحلل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا لنبات ملك  
 للمتع تصدق لا ينعان فيثبت فيه احكام الكناح لا احكام ملك الهبة فاعلم ان اذا  
 وجد معنى المعنى في نوعان مع العلاقة فله ان يعتدوا بهما ثبت وتنبوع المجاز  
 بحسب ذلك مثل إطلاق المشعر على شفة الانسان ان كان يقع اعتبارا بينهما

قلنا

في اللغة

في اللغة فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المفيد في المطلق فجاز مرسل  
 نص عليه الشيخ عبد القاهر وعلم انه يبيد بوجه ان المعنى في المجاز وجود  
 العلاقة المعلوم باعتبار بوجه في استعمال العرب ولا يتوقف اعتبارها على  
 جهة بل يلزم في الصاد المجازات ان ينقل باعتبارها من اهل اللغة وذلك لاجتماع  
 ان الضموم الاستعارة العربية البدوية التي لا يسع بان يات بها من اهل اللغة  
 هو من طريق البلاغة وضمها التي يهاير تقع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان  
 كذلك ولهذا لم يدون المجازات بدونهم الحقائق والمسلكت بان لو جاز المجاز  
 فبحر وجود العلاقة لجاز حمله لظهور على انساني المشابهة وشبهه الصيغ المجاز  
 واسلام السبيل وامن للاسبيل والانم باطل اتفاقا **واجب** مع اللانم  
 فان العلاقة تقتضيها المصحة والتخلف عن التعقضي ليس بقارح لحوار ان يكون  
 غايه في صوم من ان عدم الخلف ليس حرجا من الحقيقة **فهذا** ان لا يجوز  
 حمله لظهور على انساني لاقتفاء شرط الاستعارة وهو انشائية في اخص لا ومثله  
 احياء في الهمز باختصاص بالشبه بركا شي اعمه بالاسد فان قيل الطويل  
 للخطبة كذلك والامجاب استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس  
 بحجة الطويل مع فروغ وانصاف في اعاليها وطراده وتمايل فيها  
 لا خلاف في ان المجاز خلت من الحقيقة اي فرم لها معنى ان الحقيقة في الاصل  
 الراجح للقدم في الاعتبار واذا الخلاف في جهة الحقيقة فعندها المعنى الحكم  
 يشترط في المجاز ان كان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ بحيث العربية سواء  
 معناه ولا يتقوله القائل هذا المعنى معروفا السبب مجاز اتفاقا ان كان اصغر  
 منه سنا وان كان اكبر فعندها مجاز ثبت بالعلق لوجه اللفظ وعندها الخو عليه  
 لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر محله فامر بظنه الاصغر  
 والخلاف يقع عندها الاصل هو الذي لا شاف النوع والخلف هو الذي لا شاف  
 الحقيقة وكذا على التعريف الثاني ككلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الحقيقة

المخالفة

في المجاز وفي  
 حال المعنى  
 المحقق في  
 اللفظ  
 لا في  
 المعنى  
 لا في  
 اللفظ







١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠

41

متعل في غير موضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل  
المخصوص بل معناه انه جعل افراد الاسد قسما من متعارفاته وهو انه لما كان الشجاع في  
ذلك الهيكل وذلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما نهى تلك الشجاعة  
كن لا في ذلك الهيكل وذلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل لان لفظ الاسد  
لم يوضع لتحقيق الالفاظ الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير موضع  
لما يجوز جريان الاستعارة في الالفاظ فبقي على السبب في الاستعارة اذ غالب  
المشبه في جنس المشبه به يجعل افراجه قسما من متعارفاته وغير متعارف والعلية باقي  
الجنسية واعتبار الافراد الا ان القسم نوع وصفية واستمر لها كالحاكم في الجود فيجعل  
قسم من متعارفاته هو ما نهى عنه الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو  
ما نهى عنه الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زعم قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاكم  
وبما ذكره المتأخر ايضا لا يتحيز في الالفاظ لان العلم لا يد على معنى استعاره ولا معناه  
ثم لفظه ففقد نظر لان العلم اعلى معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته  
اخره عار وقبيح كالحاجز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد لان سائر الشجاع  
لا يقال المراد انه لا يد على معنى مشترك بينه وبين المشبه فان قيل المعنى الذي يستعار  
اولا المشبه هو المعنى الحقيقي المشبه به كما هيكل المخصوص على ما صرح به المحققين  
المشترك كالشجاعة المشبه فانما ثبت المشبه حقيقة والحق ان الاستعارة تنصير  
وجود لازم مشهور له ولو اختصا من بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم  
سواء كان على او غير علم جازا استعارته والافلا فان قيل حاصل القول  
ان هذا ينبغي من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند التحقيق بل تشبيه بحيث  
الاذا ه اعيا زيد مثل الاسد وهذا متل أبي وهو لا يوجب العقق بالاتفاق وصلا  
لجوابه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحمار اطلق وهو استعاره بالاتفاق  
وذلك لان ابي معناه مولود لي وحقوقي درجائي فيكون تشبها مثل المطبق  
ثم ادرج فيه سوال اخر وهو ان اتفاق الحقيقتين على ان كل من زيد اسد ليس

Feb.

200

10

لا مانع

2

100



لما فيه من دعوى امر محتمل لعموم على ان شرط في الاستعارة ايمان المتلقي الحقيقي  
كما هو مذموب في يوسف ومحمد ولا فائدة في ان الاستعارة والحجاز المرسل  
يكونان للحجاز في الحكم لا في الشكل اشار الى العوايب بانهم يتفقون على ان الاستعارة  
استعارة مع استحالة المتلقي الحقيقي وهو يثبت لاطلاق الحكم ان كان المعنى  
الحقيقي ليس شرط في الحجاز على الاطلاق وهذا يمكن جعله كاربعة اقسام اولها  
منعاقب السند اعلم ان الاستعارة عندنا لا يبان انما يعنى الحقيقي في  
سبل الى المذهب المرجوح كما بينا المحققون على انها مبان على الشبهة وارادة المشبه  
مدعيها وهو المذهب في جسد المشبه يجعل افراد قسم من مطلق منعاقب  
بصفتها فربما يذهب من ارادة التعريف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقي مع نصب  
القرينة المانعة عن ارادة امران متناقضان فذهب لعين مذهبنا فثبت  
لان الشرط على هذا لعدم القصد الى دعوى امر محتمل عند عدم الاستعارة  
فان احدهما عن الاخر ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في  
المقن لنا هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وقد قرر في علم البيان ان نحويات  
اسد ايرى باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان الحقيقي على ان المشبه  
لا استعارة وان نحوها لا يطلق على اسد باب الاستعارة بالانفاق فخرم الحكم  
من ذلك ان الاستعارة لا تجري في غير المتبادر الا اذا كان شتعا وبذلك الفرق  
بين نحو زيد اسد وهو واجب اسد ايرى بان الاول يشتمل على معنى امر محتمل  
قصدا اذ التصديق والتكذيب اما نحو هذان الرجلان الذي قصدهما لاثباته  
او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتمتع  
الخبر بكونه لا او مستقفا فيتمتع نحو زيد اسد الى تقدير ارادة التكذيب يخرج  
لاستحالة الاستعارة بخلاف نحويات اسد ايرى فانه وان اشتمل على ايراد  
الاسد لزيد لكن لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الروم فلا يقع عليه  
تقدير تقدير ارادة التكذيب التصحيح وبغير الفرق ما اذا كان الخبر حاداً وما اذا

كان

كان شتعا بان الاستعارة على قدر الحقيقة وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة لا بخلاف  
الثاني فانه لا يشتمل على اثبات وصف الحقيقة ليس ثبت لها ثم ان الفرق الثاني  
ضعيف لان الكلام انما على الجاهل او على من يقصد له من التأويل وان  
الاستعارة رعات شتمل على دعواه امر استحالة قصدا شتمل على اسد وكل من يدري ان  
المعنى ما يجوز ارماده لاغراض ولتعارفات لطيفة مع نصب القرينة على ارادة شتمل في  
الواقع وبان الفرق بين الجاهل والمشتق ضعيف لان الفرق الاول لا يبرر عايق بينهما  
ثبتت فثبتا وبما ثبت قصدا الى اثبات نحوها على اطل قطعاً عن فرق بين الجاهل  
والمشتق واذ من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف  
لظهور ان استحالة النطق بالاسم اذ في استحالة آدته الانسان سواء  
سبي قلب الحقائق او لم يقع على ان انقلبت الحقائق معناه عند المحققين او لا  
واخيراً الواجب للمتن والمستمع الى الاخر والاشك ان نطق الجاهل بغير اشارة يكون  
جمله المقصود من هذا ان في كلام الحكم وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احلى اليك  
كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم افاطلو حيث يستعمل  
للمشبه من ضمن المشبه على الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراهم المشبه  
لولا القرينة خلو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد وقضى منه اسد وقضى به  
اسد او قد يشار الى في تمام الاخبار عن زيد لم يتم استعارة ولا اعتبار  
لكونه غير مبتدأ وغير ذلك حتى يحموا الى ان قوله ثم حتى يبين لكم الخطا  
من الخطا لا سيما الفخر والسلم قوله من الفخر من باب الاستعارة الى ان باب  
التشبيه في نحو زيد اسد يجب ان يخلص على حذارة التشبيه لا استعارة حال الاسد  
على زيد الحال باطه ونطق الحال كذا استعارة قطعا لان المشبه  
متمم ذلك بالكلية وهو الدلالة التي شتمت بنطق الماطق فلا يتعلق له عمل زيد  
اسد ولا يخفى ان هذا الذي من قبل زيد اسد لا فصيل الحال باطه لانه لا يلاحظ  
الى تأويل الابن بالمشق ولان منبأه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له

ثم انما هو

ويجوز

فانما

للمع

فانما

فانما

فانما



卷之六

۱۵  
 ۱۶  
 ۱۷  
 ۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰

[illegible]



معاً بان يكون كلامها منسطق الحكم مثل ان يقول لا تقبل الاسد والاسد ين  
او الاسود وتريد السبع والرجل الصحيح احد هما من حيث ادق نفس الموضوع  
له ولا من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الحكم  
بجانب **والمتعلق** به فرع استعما للشعور في تعيينه فان اللفظ موضوع للمعنى  
الحجازي بالمعنى فهو بالنظر الى الموضوع بمنزلة المشترك بين سبعة اقسام  
هذا ولا فلا وما ارادة المتعدي في الكناية على ما صرح به في المفتح فليت  
من هذا القبيل ما عرفت من ان معاني الحكم اما هو للمعنى الثاني **الاول** للمعنى الحقيقي  
جوز للمعنى الحقيقي والحجازي فيكون ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق  
اسم البعض على الكل **المتعلق** هو مشروط بان يكون الكل موجوداً حقيقاً  
للاسم وحده لا زماً للحزب بمعنى انتقال الذهب من الخردم اليه كما لا ينسب الى ان  
من الرقبة وغيرها والمجموع للتركيب والاسد ليس كذلك بل هو  
اعتباري محض وبالحكمة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السموات  
والارض ولفظ الانسان على آدمي والسبع **بمعنى** ان مقتضى استعمال اللفظ  
في المعنى الحقيقي والحجازي لما هو وجه اللفظ اذ لم يثبت ذلك **والثاني** مستند  
على تسامع عقلاً بوجود **الاول** ان المعنى الحقيقي شمولي والحجازي يذيع على  
مروايات مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا بدخلت الارادة  
مع وجود الداعي الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة لفظ اللفظ والى الواحد  
في حاله واحدة لا يكون مستقراً في محله ونحوه واما **الثاني** المتعلق بالارادة  
الموضوع المكان للمعنى الحقيقي وعدم ارادة له ولعدم المعنى الحجازي وهو  
**في الاراء** ان الحقيقة توصف بالاستفناء من القرينة والحجازي بوصف الحقيقة  
بما هو متما في الوازم بل على ما في المنزلة وانما **الثاني** ان اللفظ للمعنى من حيث  
الشخص فتنتج استعمال المعنى هو حقيقة اصري الحجازي لاخر كما يتبع استعمال  
النوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يتبع الكسائر الشخصين نوباً واحداً

في الزيادة

المتعلق  
الحجازي  
الاول  
الثاني  
المتعلق  
الحجازي  
الاول  
الثاني  
المتعلق  
الحجازي  
الاول  
الثاني

في آيات احدى بلبس كل من اتمام على اسمك الاصل من اتمه للاخو **والثاني** اما **الاول**  
فانه لا نزاع في بيان المتبوع اذ اذا كان اللفظ من المعنى وبما الكلام في اقامت القرينة  
على ارادة الثاني بمقتضى ما ثبت من ان السبع يري احدها ويغير من الآخر واستقاي جواز  
ارادة التام فكذا يجوز ان يريه فضلاً عن ارادته مع **والثاني** فلا نزاع في  
استعمال اللفظ للمعنى لا عند ارادته به عند اطلاق اللفظ من غير تصور واستقراره  
حلوله في المعنى **والثاني** فلا يتم ان ارادة غير الموضوع ان يوصف بالعدول عن ارادة  
للموضوع لم لا يجوز ان يري المجموع ويكون كل من اتمه داخل تحت المراء **والثاني**  
فلا استغناء الحقيقة من القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يتم بلا قرينة وهو لا ينافي  
نصب القرينة على ارادة المعنى الحجازي ايضا وان اريد به الحجازي فترتبة ما بعد  
من ارادة الموضوع له قبا في الحقيقة فتعرفت ان فعل النزاع اما هو ارادة المعنى الحقيقي  
والحجازي لا كون اللفظ حقيقة وبما ان معناه لك بروطبة القرينة للمعنى من ارادة  
المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازاً لا ارادة للمعنى الحجازي اي الذي يتصل  
بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك يبيّن النزاع **والثاني** لفظ الموضوع  
بجواز الحجازي مشروط بالقرينة الشائعة في ارادة الموضوع لم فيكون الموضوع علم  
مراد او غير مراد وهذا **الثاني** الموضوع لم هو المعنى الحقيقي وحق فيجب قرينة  
على انه وحده ليس مراداً وهذا **الثاني** في كون داخل تحت المراء **والثاني** فلا نزاع في ان  
اثبات الحكم بطريق القياس قباطل لان الاستماع المعنى عليه من غير ان يستعمل  
النوب الواحد في حاله واحد بطريق الملك والعارية محال شريكاً وخصوصاً  
الجنب في مكان واحد ويحتمل كل منهما بتمامه في عقله فمن اين يلزم منه استعمال  
اللفظ وازادة للمعنى الحقيقي والحجازي معاً وان كان توصفاً وتميلاً للمعنى والحق  
فلا يلزم الا ان يعلل استعماله لقرينة وانها متوهم ودعوى الصور وفيها  
غير مسموعة على ان لا يحتمل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة وبما ان يكون  
استعماله فيها مقولة استعمال النوب بطريق الملك والعارية بل يجعل مجازاً قطعاً

نصف  
الاول  
الثاني  
المتعلق  
الحجازي  
الاول  
الثاني  
المتعلق  
الحجازي  
الاول  
الثاني



كونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قيل فلا يتحقق اورد  
 الحق من فروع اصل المذكور لانه لا يمكن ان يتحقق ارادة المجاز فيمنع ارادة  
 الحقيقة كالملازمة في قولهم اولادهم انما اراد بها الوطى مجازا لا اجماعا  
 حل الجنب التيم ولا يراد للمساكين **فلا بد** من اجماع مع مخالفة بن مسعود في  
 المراد بها المساكين ولا صحة لتيم الجنب **فلا بد** من اجماع مع مخالفة بن مسعود في  
 الامة الاربع **فلا بد** من اجماع مع مخالفة بن مسعود في الجنب بدليل **فلا بد**  
 هو جواز اجماع الصحابة على ان المراد الوطى وعلى الجنب او المساكين ولا يحوز  
 كالا **فلا بد** ان مثل ذلك مخالف للاجماع ولما يكون موضوع امر متعلق عليه ومع  
 القول بان اثر اجماع جواز التيم ليس قوله بعدم صحة التيم مخالفة واما ان  
 يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد لجواز ذلك لما في مقوله **فلا بد** من اجماع  
 حقيقة فلا يراد خبر علم المتكلمين لعل في كتابهم في حاشية العمل و  
 يجب للحد في السكر من ابدليل اخر اجماع او سنة **فلا بد** من اجماع ان يراد  
 بالامانة مطلق المسالك من الوطى وغيره والمطلق ما يحاط به العقل فثبت  
 في الجميع بطريقهم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى  
 الحقيقي وجده ولا قرينة ولا اسم خارج عن البحث وانما في رسمه اذا اوصى  
 بشيء ولم يفتق ومفتق مطلق لا بد ان يكون ريدا لا حقيقة في  
 معتق لان اضافته لثبوتها اختصاصا بمعناه بالكتاب اليه بالكتاب وهو  
 مثلا مكتوب ريدا لا اختصاصا بكونه مكتوبا له مجازا في معتق معتق لوجود  
 الملازمة وهي كون ريدا سببا للحقيقة في الجملة واما لفظ الوطى فحقيقة المعنى  
 سواء اعتقد الاسل او لم فهو ليس مجازا في معتق المعنى على ما يتوهم من ظاهر  
 عبارة التيم ولما سألنا عن الاول الاستعمال لانه اصل والفروع اعلى الامور كلفنا  
 الشجرة **والظاهر** ان معنى الفعل بالنسبة الى المعنى اسم فاعلمت ليس هو في الجملة ولما  
 اذ المعنى يريد ان لفظ الابن والولد المنضاف اليه متحقق حقيقة في ابيائه او

قال  
 قلنا  
 وحيث  
 لا بد  
 لا بد

في  
 قوله  
 قلنا

ولا

العبد

واراد الصلابة بخازن ابن الابن فلو اراد الصلابة ولم يذكر وانات يتحقق المذكور  
 عند منقذ والموت والانات عند منقذ هو احد قوليه في صيغة وان كانت له  
 ان كانت خاصة فلا شيء وان كان له ان انما هو الوطى يتحقق لا ياتر حاشية  
 عند منقذ صيغة وانما الحقيقة عند منقذ هو الوطى على عموم المجاز حيث يطلق الابات  
 مرقا على القرين وان اوصى لولده فلا يكون والانات للصلابة فخطا ومنقذه  
 وان كان له ولاد واولاد ابن فعنده يتحقق الصلابة خاصة وعدم الجمع وقيل  
 الصلابة خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلقون على اولاد الابن بخلاف الابات  
 فان من قولي قال الكفا ما يتوهم على اولادنا فانهم وهم وهم انما هو يعني  
 ان يعمل لآباءه انما عند منقذ هو واية القياس للمدعى عليهم عند منقذ  
 الاستحسان **فلا بد** من اجماع لان اجماع ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة الالمان  
 لحقن الدم وحيث يتوهم على التوسع الى الانسان بين يدي الارث فينبى على الشبهات واسم  
 الابات في تناول جميع القوم مثل ولد من ويهاتم يجعل مجرد صورة الاسم شديد  
 اثبت بها الالمان لكن فيم هو تابع في الحقيقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا اوصى  
 الابات والامانة فانه لا ينافي الاجراء والحداث لانهم وان كانوا متباينين في تناول الاسم  
 لكنهم موافقون في الالمان بالبرهان للصنف الذي هو ظاهر الاسم لانا لا مبالاة  
 للحقيقة تعارضا وعلى هذا يكون ضرورة كفاية الحداث بالاجماع لا بان لفظ الابات  
 يتناولها والادخلها لعلها لغوية للحق والواقع وضع الشيء في الشيء ان جعل الثاني  
 طوقا له ولا واسطه كوضع الدم في الكيس والكيس في الميت والمعدن الحقيقي محو  
 ادلوا لطلوع وضع القدمين في الارض بحيث يكون باقي جسد متخرج الدواوين  
 بمعناه المخرج باقي الجسد طوقا حقيقة وضع القدم ولقط نيل ليس على حقيقة  
 كما لا يخفى فان قلت فالجواب عن معنى في حقيقة وضع القدم فليس يصح قوله الدواوين  
 حاشية معناه الحقيقي قلت اراد انما في ارضه معناه الحقيقي يعني ان اذ دخل جافيا مع  
 ان يقال حقيقة ارضه وضع القدم في الارض على ما اذا دخل متعللا او الكفاية قلت

من

من

من

من

من



قد مرّح في طرد الحيط بان الدخول ما شئنا بغيره غير موقوف حتى لو نواه بعث  
 بالدخول ركبنا **قلت** كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ما قبله وفي غير  
 موقوف بخلاف الحقيقة المعنوية التي وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونها حتى  
 لو وضع القدم بلا دخول لم يثبت ذلك فاقضى خاتم الخطا هو قوله وفي العرف ما ذكر  
 عبادة عن لا يدخل حبران وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول  
 يراد به ان يكون الدار مضاهية في خلاف سببه السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا  
 تعارض ولا يتم بغيرها انما البعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو طاهر  
 وقد يكون دلائل بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيثبت بالدخول  
 في الدار يكون ملكا للفلان ولا يكون هو ساكنها سواء كان من ساكنها او لا القيام  
 دليل السكنى التعديري وهو الملك صريح في الخاص والظاهر به لكن ذكره في  
 انه لو كان من ساكنها لا يثبت ذلك لانقطاع الملك به بفعله غير  
 فاذ اتعلق بفعله متدد وهو ما يصح تعديريه من مثل ليست الثوب يوسن ورثت  
 الفرس يوما بخلاف قدمت يوسن وذهبت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المقصود  
 في المأخذ وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم  
 وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يدخل منه الا عند تعديريه وذلك فيما اذا كانت  
 الفعل الذي تعلق به اليوم غير متدد لان الفعل المنسوب الى طرف الزمان بواسطة  
 تعديريه وان ذلك يقتضي كون الطرف معيارا له فيكونا بغيره عليه مثل حيث الشاهد  
 يدل على يوم جميع ايام بخلاف حيث في الشهر فاد امتداد الفعل امتداد الطرف ليكون  
 معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقة وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم  
 يتدد الفعل لم يتدد الطرف لان المتدد لا يكون معيارا لغير المتدد بخ لا يصح حمل النوم على  
 النهار المتدد بل يجب ان يكون معيارا من ضمن الزمان لا يقتضي في العرف امتداد وهو  
 الا ان سوا كان من النهار ومن الليل بدليل قوله ومن يومه يومه ومن فان التولي  
 من النصف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الان جزء من الان اليومي وجزء

منه

في اليوم يكون مطلق الان جزء من اليوم تتحقق الاعلا **قلت** المخطط شعرا في اليوم  
 من تربي مطلق الوقت وبان بيانها لان المتعارف استعماله في مطلق الوقت  
 ان اقرب فعل لا يتدد وفي بيانها ان اقرب فعل لا يتدد واستعماله في الناس يجب  
 العمل به **قلت** وقد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعنى هو انضاق اليه  
 قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اللعن ان اتزوجك او اللعن لا يتدد وكذا  
 وقع في الجراح الصغير وايمان الهداية قلت هو من تساهل حيث لم يختلف الجواب  
 لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الاستدلال وعدمه وانما ان الضيق مثل امر لا يتدد  
 يوم يقدم ربه فقد انفقوا على ان المعنى هو ما يتعلق به الطرف لا ما اصبحت اليه  
 حتى لو قدم له لا يكون الامر متددا لان كون الامر باليد ما يتدد فان قلت الحكم ما قبل  
 الفقد وبالمدة فكيف جعلوا غير متدد قلت امتداد الامراض لما هو متدد الاشكال  
 كالضرب والركوب والجلوس مما يكون في المدة الثانية مثلها في الاول في كل وجه  
 فعمل كما ينبغي المتد بخلاف الكلام فان اتحقق في المدة الثانية لا يكون متددا في  
 الاولى فلا تحقق بحد الاشكال كما ان اليوم طرف للفعل المتعلق كذا في وقت  
 للفعل المتعلق اليه يجب امتداد ما يتددا به وعدمه بعدم امتداده فيقول على الاب  
 حيث الشهر حي يلزم كون الطرف معيارا له فيوم يقدم ربه فتردد اليوم الذي  
 يقدم فيه ربه ويوم يركب عنده اليوم الذي يركب فيه ويكنى في ذلك وقوع الفعل  
 في جزء من اجزاء اليوم وهو يجب بان طرفية للعامل قصد به لا ضمنية وحاميه  
 لقطا ومقتضا لا مقتضى على المعنى بخلاف المضاف اليه فامتناعا للعامل او بغيره لمتددا  
 بالاستدلال وعدمه وما ذكره الحكم من الدليل فيمن الجواب عن هذا السؤال وما قبل  
 سلمنا ان امتداد ما تفعل يقتضي امتداد الطرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم  
 في الاول حمل على بيانها ان في الثاني على مطلق الوقت فان قلت انما امتد العمل مع  
 كون اليوم مطلق الوقت مثل اليوم يوم بانكم العدو واخبروا الظن بالله يوم بانكم  
 الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت صوم يومه نصف الشمس **قلت**

وكان

فان

قلت

فان

قلت

فان

قلت

قلت

قلت

قلت



الحكم المذكور اما هو عند الاطلاق والخلو من الموانع ولا تنسح محال  
 يعود القدرين كما في الاستدلال المذكور على استلزام استماع في محل اليوم في الاوقات  
 بياض النهار وبعلم الحكم في عينه لا يدل العقل في الثاني على مطلق الوقت  
 ويجعل التقييد بالبيع الزاخر كما اذا قال انت طائر جين فصور او حزن تكلف  
 التمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يقتضيه الاطلاق والاعتناء  
 ما لا يتقدم اندازة انما الامر وحده فهو غير متقدم في الكل وان اردوا بان  
 محذور ونحوه وهو متقدم فلما لم يكن مطلقا وكان العبد مقتضا عند قلنا ان  
 الطلاق والعتاق وقوعها لا ينافي في كون الشخص مطلقا او معتقلا بان  
 لا يرد على قبول التوقيف بالمدعي والتخيير والتفويض كونها محذور ونحوه لا يظهر  
 يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيقيد بوقت ما قال قلت واذا  
 الجاح الصغير انه لو قال اسركم بدياركم وغدا دخلت البيعة قلت كل من  
 علي ان اليوم المطلق بل على انه بغيره امر كبره في وقت وفي مثله يستقيم  
 اليوم البتة بخلاف ما اذا قال اسركم بدياركم اليوم ويوم غد فان اليوم المقتضى لا يستقيم  
 ما يكرهه العبد وقيل انه يرد بانها اي ما احتفظ من الاجزاء فلا يخلو  
 اي طعام من اجزاء الحنطة وكل ما في الحنطة مع الكل عينا وكل ما يستعملها الخبز وخبز  
 دون السويق فانما يستعمل لخبز وخبز للخبز وقيل بحيث يستعمله واما  
 حقيقة كل الحنطة في ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان تضعها في الغرم وتضعها  
 لله على صوم وحب وقع في سائر الايام غير متوقن للعلم والعداين رجب  
 المراد رجب بعينه اي الذي يأتي بتقريب اليه في سنة او قبل ان القابل اما  
 ان لا ينوي شيئا او ينوي التذرع في اليقين او يدوم او ينفي اليقين مع نفي التذرع  
 بدونه او ينوي التذرع واليه جميعا والثالث الاول تذرع بالاعتناء والراعي على الثاني  
 وفي الاخير سطره واليه الاشارة بقوله ونوي اليقين اي مع يد التذرع او مع  
 تعينه او بانفي ولايات خضدا في يوسف الخامس يعني والسادس يدروا عند

الحكي

كله ما لا يدري وهو لعمريان مختلفان فوجب الاول الوفاة بالمتوهم والقضاء  
 عند القوت في العارات وموجب الثاني المحافظة على المود والعتاق عند القوت  
 في العتقاء واللفظ سميعة في التذرع الملقوم وموافقا لغيره وهذا لا يوافق على اليقين  
 غلوت اليقين فادامته ما يحتاج بين الحقيقة والمجاز وتبين ان هذا الكلام  
 لا يصح فيه لكونه موضوعا لذلك يعني عوجه اي لازمه المتأخر يعني لان التذرع  
 ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح لوجب محرم ضد  
 الذي هو سائر الاوقات الا الصوم مثلا لان ايجاب الشيء لوجب المانع من يده  
 ومحرم للمباح يعني لقوله نعم قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم التحليلها  
 بالطلاق سمي محرم ايمانكم ما ربه او العبد ايمانكم يعني ان يكون لكم للوجوب هو  
 نفس الدين وقيل معناه ان هذا الكلام يعني بواحدة من معانيه اي انه الثابت به لان  
 موجب الدين لذوم التذرع والاي هو جازي القرائن في شبه نصار التذرع خوفا  
 المباح بواسطة موجب اي حكم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون يقضي  
 المجاز في السعي في اللازم ولم يرد به اللازم مع قهينة ما نعه من ارادة الموضوع  
 لان الحقيقة ايضا تدل على جزم المانع ولا يمتنع بواحد من الاقراء ولا يصح  
 بذلك مجازا فتم الجزم واللام قد يكون بحيث انه نفس الشرع واللفظ مجاز  
 وقد يكون بحيث انه مجرد للشرع والارادة واللفظ حقيقة كما اذا مر الحد من لفظ  
 البيت للتمتع في معناه وهم لشعاع من لفظ الاسد المستعمل في البيع والحقا  
 ان الصفة حقيقة لا تحتمل ما واليه اللازم لها فلا جمع وفي نظري لا سبق غير من  
 معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة معنى الحقيقي والمجاز معا لان كون اللفظ  
 حقيقة مجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له  
 والمجاز المدغم في محذور البحث عن بيان القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه  
 الحقيقي والمجازي معا فان اراد المعنى الحقيقي الصيغة ولازم المتأخر كان  
 جمعا بين الحقيقي والمجازي سواء سميت الصيغة مجازا ولا

وهو

وهو

وهو

وهو

ما بين

علا

ما بين

علا

ما بين

علا

علا



ويقال ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على  
 مسيلة امتناع الجمع بين الحقيقة والجهل في الاشكال الواحد على حيوان  
 القوم فانه لا يندفع مع هذا الخلق لكن هذا الجواب انما يصح في ما اذا  
 نوي اليقين فقط فاما اذا نوي اجماعا فقد تحقق اريد به المعنى والجهل  
 معا ولا معنى للجمع الا بهذا فان قلت لا عبرة ببارادة النذر لانه ثابت بنفس  
 الصيغة من غير تباين للارادة فكذلك لم يرد الا المعنى الجاهلي قلت فلا يتبع  
 الجمع في شيء من الصدور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة ببارادته  
 ولاننا نرى انما واعلم ان الاشكال من الامام السجسي بالذكور والواقع في كل  
 المقام على سبيل التوارد والافتقار له صاحب الكشف مع الجواز بين الاول  
 انما استعملت الصيغة في محل اخر خرجت اليقين من ان يكون مراده صا  
 للحقيقة المذكورة المحجوز فلا يثبت من غير هذه الثاني ان محرم ترك النذر  
 يثبت بحسب النذر لا يتوقف على القصد لان لو ثبتا يتوقف على القصد لان  
 الشرع لم يجعله عينيا الا عند القصد بخلاف شري القرب فان الشرع جعله عينيا  
 قصد او لم يقصد **والثالث** الكلام في هذا الكلام ما ذكره شمس الله ان كلمة الله قد عجزت  
 بالله كما في قوله ابي عباس ربه وحل ادم لعنه فله ما عجزت الشمس في حرج  
 وكلمة على ان هذا الكلام على هذا الاطلاق في حق الله تعالى عجزت عليه  
 فاذ انما فقد نوي كل لفظ ما هو محتمل لانه في كل لفظ ما يكون محتمل للحقيقة  
 والجهل في كلمة واحدة بل في كلمتين **سبيل** الجواب عن قريته  
 مانعة عن ارادة الله الحقيقي سوى جعلت ذلك في مفهوم الجاهل كما هو في  
 علمه البيان او شرط لعينه واعتباره كاهوري اية الاصول  
 او عادة تسمي العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما ما استعمل في العادة في الواقع  
 والعرف في الاقوال نحو من القور هو في الامر مصدر فارتب القور اذا غلت  
 استعملت للشرعية ثم سميت الحالة التي لا ريب فيها ولا يثبت فيلزم

فلان

ما كان  
 قيلت  
 قلت  
 واعلم  
 كما  
 انما  
 في

فلان من قوله ابي من ساعته ومن قبل ان يكن  
 كقوله ثم واكثفتم ابي سؤله  
 او حركت من استطعت منهم بوسوسته وما كان البشر في ما هنا في حمانته من  
 ارادة حقيقة الطلب والاحتجاب عظمي كونه الا من ثم وقد لا يامر اليقين  
 بالشوا بساذه فهو جازع من كنهه من ذلك بقرانه في حبه بطله في اي الاحتجاب  
 بقوله فلان لما هو من الفعل وقوله عليه السلام في الآيات والاسباب  
 كقوله ثم في شأه فليؤمن ومن في شأه فلا من شأه هذا الكلام حقيق في الخبر والاد  
 لكل احدي اي اعتاد اي الامر في شأه لكن قوله نعم انما السوء اقرب ما نفعي ذلك  
 عقلا اذ لا عذاب على الايمان بما ليس فيه واذن وفيه القينة لفظ خارج من هذا  
 الكلام الموضوع للخبر وكذا كل امر من الامر في حيز التوخي والا نكار الحقيقة  
 اما الاول فيقرب من شأه اذ لا يختص الايمان شأه من شأه واما الثاني  
 فيدلالة العقل وقوله انما الضمير اليه فان لم يكن مع جعل القينة التي هي لفظ  
 خارج من هذا الكلام في القينة التي هي خارجة عن لفظ الكلام **فصل**  
 باعتبار انما لفظ فيكون محتمل الكلام فلا يكون خارجا عن الكلام على الاطلاق  
 ان القينة اما ان يكون معناه للتحكم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا  
 واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه الجاهل اولا والثاني  
 قسما الاول اما ان يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة ببيان اوله  
 افراد مفهوم بالارادة من اللفظ لخصيصه من البعض الآخر نقصان كما في الجاهل  
 بقرارة الملوك او بزيادة كالغيب من افراد العالم فيصير اللفظ خارجا باعتبار  
 اختصاصه ببعض الاول وهذا الذي عجزت في الاسلام حقيق فاصح  
 وهذا الجاهل فها سبق الى تحقيقه وجهها زمر واجم ولم يبيها هذا انه  
 مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او متاودة او شرعا والظاهر مانع عادة  
 وقد جعله فيما سبق قسما بدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة في بعض  
 بالا فالدون الاقوال **الثاني** ما لا يكون ذلك باعتبار ادولوم بعض الافراد

وهو  
 قال  
 هذا  
 وهو

يقول  
 وهو

الثاني







كاللفظ بالشيء الى سبب مناه الحقيقي ومسببه وحاله ونحو ذلك بالنسبة  
 الى افراد نوع واحد والاشك ان الملا ليس حقيقة العمل ليس هو الثواب والحقيقة  
 مثلا مخصوصة بل هي لازم ونحو ذلك وهذا على الصحة والثواب من حيث  
 ان كل من قام بفراد المعنى المجازي عالمه ان يكون مجازا عن الحكم انه مجاز عن العمل الذي  
 وضع الحكم بآرائه سواء تقدم هذا الوضع او تخر او لم يوضع قط لو لم يكن لفظ الحكم  
 متحققا بان اللفظ مجازا عن المعنى لا عن اللفظ ونحو ذلك بالمثل فلا ياكل  
 من هذه الاشياء فان نوي ما يحتمل الكلام فيه ما نوي والا فان كانت التحريم كما  
 توكل كالزبان في الحقيقة والا فان كانت مستمدة فعل غير فاعلا ولا فعل غير فاعلا  
 الخلف ولو حذف لا يشرب من هذا البئر فان كانت ملاحقة الاعتراف مندها  
 وعلى الكرم مندها والا ففعل الاعتراف حتى لا يجب الكرم وهو ان يتنا والماء بغيره  
 من موضعه يقال كرم في الماء اذا شربه اكارعه كرم الخوض فيه يشرب وصل ذلك  
 في الدابة لا يغتار تشرب الا باذخاله اكارعه فاعلم قبل الانسان كرم في الماء اذا  
 شرب بغيره خاض ولم يخص وكالاسماء المنقولة فان تغير اللفظ  
 قريبه ما تقدم من اراءه حقيقة القوم موافقا لما كالدابة او خافا كما لا فعل وشرا  
 كالصلوة ونحو التوكيل بالخصوص فان نفس اللفظ قريبه ما تقدم شيئا  
 من اراءه حقيقة الخصومة الزعم ان الخصوم مجاز عن مطلق الجواب اقرارها  
 او انكارها بطريق استعمال المتبني في المطلق او الجز في الجزاء على عموم الجواب  
 حتى يصح اقراره على بوجه في مجلس القاضى لان التوكيل انما يصح شرعا على  
 التوكيل بنفسه وهو لا يملك الخصوم والائتار عند ما يعرف الذي يتحقق فيكون  
 مجبوراً شرفاً وهو بمنزلة المجبور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في  
 مسائل المال المخلو والديق والشرب من البئر لا يقال فيمنع ان يتعين الاقرار ولا  
 يصح الا انكار اصله لاننا نرى الفاضح من جهة دخول في هجوم المجاز واذا لم يجوز انكار  
 بالعين محققا كان الذي يغيره في الاصل الواجب عند تغير الحقيقة العمدة

للاهم

الى اقرب المجازات كالبحث واخذ افعلة الى ابعدها كالقرار لا يتناول الدافعة هي  
 من الخصوم وكل البحث اذا اريد به المجاز وان اريد به التخصيص عن حقيقة  
 الجاز في العمل وهو جاز في موضع الجواب والخصوم لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي  
 هو بمنزلة الجاز في ابعدها القربة كما هو الواجب واما ان كانت عطف هذا  
 البحث على ما سبق من ارتباط القربة في المجاز ليدل على ان تعارف المجاز هل يكون قربة  
 ما تقدم من اراءه الحقيقة بقدر اطلاع اللفظ ام لا فيقول ان الحقيقة اذا كانت متع  
 فالعمل المجاز اتفاقا والافان لم يصح المجاز متعارفا اي عالما في التعامل من بعض  
 اشياخ وفي التفاتهم عند البعض بالعمل الحقيقة متعارفا فان صادقتا  
 فعند العرف بالحقيقة لان الاصل لا يتوارى الا ضرورة وعندها العرف بالمجاز  
 لا المروج في غايه الراجح ساقط بمنزلة المجبور فيكون ضرورة وجوبا بان عليه  
 استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة من حوصله العلة لا ترجح الزيادة من حصيلتها  
 الاستعمال في هذا التعارض وهذا شعر بترجح المجاز المتعارف عندها سواء ان كان  
 ما تلتزم ولا الحقيقة ام لا وفي كلامه في الاسلام وفيه ما يد الى انه انما ترجح عندها  
 اذا اشار الحقيقة بعموم كما في سبيل كل الضميمة حيث قالوا ان هذا الاحتلاف  
 من على اختلافهم في جهة حلفه المجاز فعندها لما كانت الحقيقة في الحكم كان  
 حكم المجاز بعموم حكم الحقيقة او لا ومنه ما كان في الحكم كان جعل الكلام عاملا  
 في مناه الحقيقي ولا او مجرد في النسب في الاصل ذلك لان تقدير الحقيقة  
 فيها المبرور والافان الا صفة المجرى النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا  
 متعلق لك فربما كان في الاسرار والسوط بخلاف العرف كان الانسب  
 فثبت بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب الثبوت بعد الثبوت  
 فاعلم ان كان كاشا العرف ولم يذيق على الكذابة وثبت به الا وفي لفظ  
 الملك ولهذا يصح شرعا انه وثبت فثبت ان العرف القاطع للملك متصور  
 وثابت في وصفه فيعمل هذا النبي للاكبر منهم شأنه مجازا عن ذلك واما الحكم

قوله

قوله

قوله

قوله  
قوله  
قوله



مکتبہ

واولاده وانما وقع المقدم ذلك لانه دخل من قوله لومع معناه وخرج من قوله وفيه خلاف  
 منعه ان يضيق في حكم النجيم فلهذا واخرى بالكلية التحريم وقد سكت عن هذا السلام  
 استوارا عن التوريد ايضا لا يقال قوله ايضا متعديا لك اي تعذر التعليم ايضا  
 كما تعذر في حكم اثبات النسب لان قوله بل معناه انه يفتى المقر وحد منعه ايضا  
 كما قد مر طيفا والفرق ببيان فم لازم من اللفظ الموضوع للضرورة قد يكون  
 من حيث انقام اللزوم فيكون اللفظ مجازا اذا استعمل لفظ الاسرى الشجاع  
 وقد يكون من حيث انه لازم للملزم فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق الاسرى  
 السبع وهم الشجاع تبعه على انه مدلول للفراسي مثل هذه متى اذا اراد ايضا  
 محرومة على كانه متعذر للضرورة مدلولها مجازيا واذا اراد ان يكون النسب كان يكون محروما  
 مدلولها التزاما وهذا في ان اللفظ ان استعمل في جزم المعنى او لازم مجازا  
 قد لا يتطابق لان دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع حيث هو كذلك وانما  
 يتحقق التعيين والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وهم الجزم والارام  
 فمن ذلك وتبينان قيل هو انفراد اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لان  
 معنى هو كذلك للتحقق منهم الجزم والارام في جميع الكل والضرورة سوى بستان الوضع  
 النوعي او لم يثبت خلاف فهم ما عليه المضاف للموارد كما في الجار فان يوقف على  
 الوضع النوعي وجوز استعمال لفظ الكل في الجزم والضرورة في الازم وهذا  
 ما اختار المحققون لان دلالة الجار على معناه تضمن او التزاما لم يبقه  
 اما ان الجار اورد البيان في نوع الاستعمال مثبلا وتوضيحا  
 وما يكون لفظ المقسم لفظا له كما قال العبد بالوكيل وانما  
 يقال الوحي الذي ينفذ عن الطبع الا انه لا مشقة في الاصطلاح ان يسمي التفعيل  
 في قوله لفظ الجار يكون امزج منه يقتضي وجود العدة في اللفظ المذكور  
 كما قد يتحقق فيجب ان يجعل من قبل قوله اشعارا بوجوب الضيف والعقل  
 اسلمه الخ واصاف البدائع اي المحتسبات البديعة المطابقة والمطابقة



والجائز والقرصع وغير ذلك فانه ياتي بالبيان ونقوت الحقيقة ولا خلاف  
فيها التبع ايضا وقد افرد بالذكر او معانته تمام المراد بها وتلطف الكلام  
انضمام الدال على المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لا ياتي في ذلك ذكر في افتتاح  
**اعلم** ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة الزيادة في وضوح  
الدلالة عليه وبالنقصان ليعتبر بالوقوف على ذلك من الخطا في مطابقة تمام المراد  
**وتسري** بان المراد هو اداة المعنى بسلام مطابق لمقتضى الحال وقام المراد  
ايراد بآليات مختلفة في الدلالة عليه وضوحا وضفاء في انه لا يكتفي بالدلالة  
الوضعية والالفاظ الحقيقية لتاويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدم ما عند  
عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية الاختلاف مراتب الذي  
في الوضوح والخطا بقول من الحقيقة الى المجاز ليشتهر ذلك فلهذا الحاجة الى التيقن  
كونا بعض المجازة اوضح دلالة من الحقيقة كما التزم المقصود عليه اذا ايمان المعنى الحقيقي  
للفظ محسوسا هو كالتسليم والنور والعلى المجازي معقول كالحجة والبرهان  
كان في المجاز اوضح دلالة من الحقيقة على ان فيه مجازا وهو انه اراء بالمعنى ما يقصد  
باللفظ حقيق او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلهذا في ان دلالة اللفظ المعنوي  
عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولوقع الف  
قريبه وان المراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار ومنه والمستعار له وليس  
لفظ المستعار من حقيقة فيه ولا في لفظ المستعار له وهو يكون في المستعار له  
اوضح واشهر فلا معنى لاستعماله في المجاز عليه اوضح واتحاجه في  
اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا  
فصل قد سبق ان الاستعارة من الافعال والصفات المشتقة تسمى مجازية  
لانها تجري اولاً في المصدر ثم ينسب في الفعل وما يشق منه مثله فيقدر في  
نطقه الحال والحال ناظم بكلاما شبيهة دلالة الحال ناظم في تمام  
النطق لانه لم يوصل منه نطق يقى ذلك وناظم يقى ذلك وغير ذلك

واستدلوا

واستدلوا على ذلك بان كل من كثر له من حجب ان يكون موصوفاً بوجهه الشبه والصالح  
المعهود به حول المقاييد من الافعال والصفات المشتقة منها والناظر الى كلامه يظن  
من شروح النحويين ففقدوا البيان ان الاستعارة البعيدة لا تخص الافعال  
والصفات الجارية في الحروف ايضا فغير الشبهة اولاً في متعلق بغير  
وجري فيه الاستعارة ثم يتبعه ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق بغير  
الحرف بغيره عند نفس معنى الحرف حيث يقال ان لا يتبدل الغايه الى لا يتبدل  
وفي المطابقة للام التعليل الى غير ذلك فلهذا ليس معانينا والالفاظ اشياء لا صفة  
وانما هي متعلقا بمعانيد المعنى معاني تلك الحروف راجعة الى جهة بنوع استعمالها  
في افتتاح مثال قولهم فالتقطه الك فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر  
لما هو الموت وتوالت الحروب شدة ترب العدا وعلى التقاط وترب الموت على الولاة  
يترب العلم الغايه عليه ثم استعمال في المشبه اللام الموضوعه للدلالة على ترب العلم  
الغايه التي في المشبه فيجوز الاستعارة اولاً في العبدية والغريزة وبمعناها في  
اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها الى المشبه العلم بمنزلة الاسر المستعار بالاشبه  
المهيكل المحسوس وهذا اوضح لان المقصود بغير زيادة بدقيق وهو ان التعليل استعارة  
اولاً لتعقيب كونها لا يشاء التعليل ويراد بالتعليل التعقيب ثم ان يكون تعقيب  
العلول للعلم او غير ثم بواسطة ذلك استعار لاهم التعريف التعقيب كآية في اللفظ  
لا استعارة ثم ان يكون سبعا واناسا ويقع على التعقيب غير العلول للعلم  
لتعقيب الموت الوفاة به بآية انه تعقيب كما يقع اسد على زبابة على كونه شجاعا  
فيكون تعقيب الموت في الولاد مشبه تعقيب العلول لعلته وهذا معنى قوله  
جعل كان الولاد ملأ الموت اي جعل الموت كان الولاد ملأ لانه يكون استعمال اللام  
في تعقيب الموت غير استعمال الاسم المشبه بالمشبه ولما كان هاهنا اعتراض ظاهرا  
وهو ان بعد اللام يكون ملأ لا معلول والعلة تكون متقدمة لا متعقبة على سبيل  
لاستعارة التعليل التعقيب واستعمال اللام فيه اجازي بان هذا سبق على ان اللام

البيان  
الاجازة  
الاستعارة  
البيان  
الاجازة  
الاستعارة  
البيان  
الاجازة  
الاستعارة

والمجاز

شأن

وهو

شأن

بما







هذا هو الوجه الذي عليه ذهبنا في ترتيبها  
والثالث من هذه الوجوه ان ترتيبها  
على ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة  
والرابع من هذه الوجوه ان ترتيبها  
على ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة  
والخامس من هذه الوجوه ان ترتيبها  
على ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة

وما توقع الوجه من هذا في حقيقته والثالث من هذه الوجوه ان ترتيبها  
الموافق للترتيب قريب بالاولى ولا يتصادف الثانية والثالثة المحل كما لو  
ذكرنا في اولها من هذه الوجوه ان ترتيبها مع الترتيب دفعه كما اذا قال ان رتبته الاولى  
طالوت لا يكون في الترتيب مع الترتيب والحد اما المانع فلا يلزم من ثبوت المقارنة في الترتيب  
في سائر احوالها او لو كانت متعادلة او لا لان المطلق لا يتحقق في الخارج  
الا مقيد بحدودها وكانت الترتيب عنده والمقارنة من عالمها انفقوا على وقوعها  
في مثلات طالق وطالق وطالق منجز والثالث في مثلات طالق وطالق وطالق  
دخول الاربعين في الشروط والاطلاق وان الاختلاف الذي ذكره في تعليق  
الاخيرين بالثبوت عند علي سبيل التعاقب لا قوله ان دخلت الاربعين طالق  
في قوله متعينة عاينها فاحتمل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق في قوله  
ما قصده مقتضى الاول والثاني فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالث  
في قوله فاما كان تعليق الاخيرين بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع  
كان وقوعها ايضا كذلك لان التعليق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المحرر  
بالاولى فلا يتصادف الثانية والثالثة للثبوت عند بطلان الجواهر المفظومة ثلث  
عند الاحتلال على الترتيب الذي نصت به بطلان ما ذكره الشرط فان الكل يتعلق  
بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاخيرين فان الكل يتعلق بالشرط دفعه لانه  
اذا كان في آخر الكلام ما يعبر عنه بتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في  
التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعند ما يقع الكل دفعه لان الترتيب اعم  
هو في الكلام لاني صورة التلخيص تطبيقا وتحقيقا ان عطف الناقصة على الكاملة  
توجب تقديرها في الكاملة تاجيدا لما قصده حتى لو قال هذه طالق ثلثا وعنه  
تليث طالق الثانية انما يخلف من طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط  
الذي يكون فيجب تقديره في كل مرة لاخرين فيصير بطلانه اذا قال لا غير المدخول يعني  
ان دخلت الاربعين طالق ثلث مرات فعند المدخول يقع الثلث وكذا غيرها

وطالق

والثالث  
والرابع  
والخامس  
والسادس  
والسابع  
والرابع  
والسادس  
والسابع

والثالث  
والرابع  
والخامس  
والسادس  
والسابع

واما النقطة



العدو كالمعروف بخلاف ما اذا ذكره بالظاهر او قولا ان دخلت الارض فانت طالق  
ثلاثا واصدق بعد واحد فانه تصريح في تفرقة اذ هذه الوقوع وتفرقة ذلك ما يقال  
ان هذا الكلام ليس بطلائع والحال بل لم يرضه ان يصح طلاقا عند وجود الشرط  
فلا يقبل وسف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق للوصف فكانت العيب  
بحال الوقوع اجتماعا واقتراقا لا جلا لتعلق وليس هذا ما يوجب تفرقة اربعة  
بخلاف الفاء ثم وعلم ان تأخير وجه قولنا مع عدم الجوابية لغيره لا يحسن على  
رجاء طلبة الشريعة في الاسرار وان قدم الاخير يصلح ان يكون جوابا  
عائيا يوم من كون الواو والمفارقة عند الاستدلال بهذه المسئلة وان يكون مرتبة  
كلام الى خليفه وقرابين تأخير الاخير وتقديمها حيث يقتضي الاول الاقتران  
والثاني الاحتواء بغير اذن هو لاها اذ لو كان باذنه نفسا كما هو ولا يبطل  
بالاعتاق كحقوق للترتيب حيث جعل الاعتراف بالواو منزلة الاعتراف بمعاها  
لا خاصة الى التفسير اي بقوله بغير اذن الروح في عرضنا بهذا ما يقتضيه كلام  
لان جعل الحكم توقف النكاح على ما علم المولى والزوج ولا يحسن انه لما يقع اذا  
كان بدون رضاها جازما ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح  
فيه خلاف الى يوسفه فقلل الخلاف فيما اذا انكح الفضولي بكلام واحد اما اذا  
قال زوجت فلان فلان فقلت منسجاذا نقا فاهو يتوقف <sup>وتعقد</sup>  
تلك السبل تختلف لوفى المعامع الكبيرة لو زوج انطه من رجل برضاها في عقد  
وقبل من الزوج فوضو يمتنع للمولى احدى ابطال نكاح الامتصاص لا يلحقه الاجازة ولو  
نكاح المعتق ولو عتقها معا فاجاز الزوج نكاحها او نكاح احدى اجزائيهما  
حالة العقد لسان وحالة الاجازة حران فلا تحقق الجمع بين الجمع والامية ولو  
اعتقها متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مقفول  
بان اعتق لصيدها او كسنته امتنع الاخرى واجاز الزوج نكاحهما معا او  
بعد الاخرى بجاز نكاح المعتق اول لان الحكم فيعتقها لا يتغير باعتاق الثانية ولا

فان

نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاح ان في عقد  
واحد وما اذا كان في عقدين فان كان سواي الاثنين واحد الحكم كما ذكر وان كان  
لكل مولى على حدة فان اعتقت الامتصاص على التعاقب والنكاحان على حالهما فاما  
طلب لانه لو انشأ العقد واخبر به احده والاخر عجب استوفى لانه لا يتضايق في التوقف  
واخبر بها الاخر والواجب والرد في تلك الاحتمالات ما اذا كان للمولى واحد فانه  
باعتقالا ولي يصير وان كان الثانية ولم يسمع ذلك وان اجازها لجاز نكاح  
للمعتق الاول لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحق وسيط النكاح لانه  
يقطع اي نكاح عند وعده جعلت في القران حيث جعلت العظم  
بالزواج وبغزلة الجمع بلقطة واحدة لا بدولة الاجازة متفرقا فان <sup>قد</sup> عدل دليل على الزوج  
لمطلق للجمع لا القار بما لا دلالة في مخالفي الرجلان على القارنية فلهذا ان في  
الانشاء ثبت الحكم لها معا حتى لو قال اعتقتهما اعتقتهما سواء ذلك اي  
وارث له سواء ذلك الان ولا ياتي سوى ملك العبد ولو كان لوارث اخر لم يتحقق  
الا في نصيب ذلك الابن وموجب السعاية ولو كان في مال اخر صحح العبد الثلث  
يعتق النكاح لو لم يكن في عرض المولى وقبض ساوي فية العبد حتى لو كان فية الاول والثاني  
مثل لم يفتق كل لانه لا يخرج من الثلث لم يبق للثانية محلا لتوقف اي لم يبق  
محلا لتوقف النكاح باطل توقف نكاح الثانية عقيب عتقا ولا يفي بعمل الفروع على الحكم  
باعتاق الثانية لم يصح انتدائها بعاقبها لقوات الحمل وانما قال لتوقف لا تعاقب  
مما بان شيخ بعد لصيرورتهما ولا يفتق من الاول الادبضه الحاصل ان  
عند ابي خليفه تغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمنسحق كاتب الكتاب  
عندما في ولد ورع وعندهما يتغير من رارة الى شغل لانه بدون اخر الكلام متفق جانا  
لان يخرج من الثلث وبعد اعتق الاخرين لم يبق له الا الثلث الثلث وحسب السعاية  
في ثلثه فية ثم التغير انما هو اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق  
او الاجازة متفرقا لمتراضا مع كونه وقد يضل بين الجويني للحمل للثانية

موت  
كان  
وله

فان  
وكان



بالواو ان وقعت في موضع خبر لثبته او صار الشرط ونحو ذلك قالوا وفيه  
المع بينهما في ذلك التعقيب والاقالوا وفيه المع بينهما في حصول مضمونها اريد  
الواو بحال الرجوع من الالف والاصواب والاف الزيادة على ذلك من اعتبار قبولها في  
في الثانية او العكس فنقصه الى بالقرائن والواو لا توجب ولا تدل عليها  
وانما يجب هذا الفتح لخصالي الله وحكم في مطلق العطف بالواو ولا في مطلق  
الحمل خاصة للقطع بان شلت طائق وطائق من عطف للفرد ولا حاجة الى تقدير  
الثبت في الثاني لا يتقدم مثله لانه خلاف الاصل فلا يماريه الى عند  
الضرورة وتقدم مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يتقدم مثله على  
ما ذكره لانه يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثال في نحو جاني ردد وعمدا  
لا حاجة اليه لا ليجب الاستفاد من حارة معي على كونه متعلقا بالصدقات ولقد اجمعت  
على ان من عطف للفردات دون الحمل وقد عرفت ذلك في مسكن ترتيب الوجود  
لا يها أي الزكوى مباداة مختصة لكونها احوار كان الدين وكان الزكوى جليل  
لنا ايضا لصاحبه نعم ثم يوصو الى الفقير لكون كفايه حرامه ولابد في العبادة المختصة  
من قربته وغيره من عليه الادا ومن له مائة عنه باختياره وهذا معفو في الصبي  
ولا يكون من اهل العبادات والمخضرة **وقد اجمعت** انه اصل لما كن لزوم الضمير بين لزوم  
العبادة عليه واحترما لعبادة المحض من صدق الفطر والعش والفرح فاقربها من  
مفعول الموت على ان الولي عينه يعني بضم لزوم العبادة ان عليه انا هو مع  
من الاداء المايات لانها ما دام الثابت **والجواب** انه لا يوفي اليانته من احتياكا لشرعا  
ليحصل معنى التلاوة وهذا لا يوجد بالصبي فدل على ان كونه في الجزا واي  
فيها هو جزا القذف وحده وهو الخلق **قلت** انما تم ذلك لو كان مدم قبول الشهادة  
صالحا لكونه جزا القذف وحده **قلت** لا مرك ذلك فان الانسان عالم بوجه كونه  
وعدم قبول الشهادة فوق ما يتالم بالصوب وهذا امر سبب لانه لا مخلق القذف  
من العارضة الزمان ثم انه اخذ في البيان الذي صدر عنه جرمية القذف كقطع البدن في

الوجه

وغير  
غير  
وغير  
وغير  
وغير  
وغير

السرقة لا ان ضم اليه الخيل والمحمسي كالكاف والرجوع نحو جميع الناس فان  
تم من لا يفرح بالادب الا بالواو وقوله لا لا تقبل لهم شهادة في قبيل المشرح  
للاصبر له وهو ابلغ من لا تقبل شهادة في النفس لما فيه من الابهام ثم  
التفسير وديل عديم المشارة قائم في او وليكم هم الناسقون لكونها جملة  
خبرية غير متماثلة بها لانه بدليل افراد الكاف في او وليكم فيجب ان يكون  
عطف في الجملة لاسباب اعني قوله والذين يرمون المحصنات **آه** ومنه **نظرا** **اولا**  
فلا رن عطف الخبر على الاشياء والعكس شائع عند اختلاف الاء عراض واما  
ثانيا فلا رن اجزاء كالف الخطاب المتصلا به الاشياء سبحانه في خطاب  
الجماعة كقوله نعم لم يخفنا عنكم من قبلهم ذلك على ان التحسين ان الذين يرمون  
ليس بشيء بل منصوب على محذوف على ما مر الخ راعيا جملة الذين يرمون هو ايضا لهم  
فعلية ثانية مخاطبة بها الاكرم فالما نغ المحذوف راقم معا هنا مع زيادة العدد عن القدر  
الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الاشتراك الواو مع قوله **فمنهم من** او **من**  
ومع **الماضي** **نظرا** **ثانيا** كقوله لا تقبل لهم شهادة في قبيل المشرح **فمنهم من** او **من**  
ومع هذا ما في من ان قوله الخ الذين استنقنا من او يركم الناسقون او من  
غيره وان العادف هل يقبل شهادة بعد التوبة **الجواب** قلت وقد راجع على المعلوم  
هي بالتحقيق جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهت **قلت** لا تقبل  
ان العلم والمعلول في وجود السعي والاروا في فهو منها والعلم يجب ان يكون مغايرا للمعلول  
ستقدم عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادها في الوجود **سأخ** في ذلك نقل اليه  
لو تحقق من الفاعل الخ فعل واحد فالسعي محمول بمرد وضع الماء على كونه اوصيه في طهر  
والاروا لا يحصل الا بعد شربهم بقدر الوبي **وهذا** **سأخ** ان يقال سقاء فما رواه ولما  
نحو قوله ثم وانا نوح رب قاروب ويا نوح قد جادلتنا ما كنز جد لنا **فذهب**  
صاحب الكتاب الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء وارت جد لنا فيتحقق التعقيب  
الجدل مرتبة المقتر ومرتبة المعلول بعد احدى ما سئلها لجملة التعقيب

وقد  
او  
واما

ما  
نظ

لله  
نحو



۱۲۵

[illegible]



للاخذ في كلام اخر من مجموع وابطال له وهذا قال زفرى وكونه مالا من ان لم  
 ثلثة الا لا لا يملك البطل الاول والمرجع عند الحق ما هو مقتضى اهل على قولين ان  
 الموضع بل التقييم صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على صحة وقوع الثلثة  
 تفريح على انها الامراض لا التعيين ان الاحراز اخبار فيجعل التوارك  
 الا ان التوارك في الاعداد يترادف في افراد ما قيل اوله في اصله كما قاله والم على ان  
 ليس مع غيره في تدارك ذلك الا افراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف الف اخر وذلك  
 حكم العرف كما قال سني ستون بل سبعون يرا زيادة العدم فقط بخلاف ما اذا اختلف  
 جنس لما اشبه على ان يرجع الى الفار ثوب حيث يلزم الجميع بخلاف الاول  
 يعني ان كان العطف على الجواب او او متعلق الثاني بالشرط للذكو بعينه غير  
 تعدي بضمه بل هو لوسطه الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى العمل  
 وقوع الاول ولا يقع الثاني والثالث والى ان كان العطف بكلمة بل متعلق الثاني شرط  
 مقدير مماثل للذكو حتى يكون متعلقا للشرط كمنه بالشرط مثل ان حصلت فانت  
 طالق واحدا ان حصلت فانت طالق ثنتين فمع الثلث بالذكو مرة واحدة ومنه  
 نظير الاول لا يملك في وجوب تعدي بالشرط واستناع تعليف بالشرط للذكو بعينه  
 قال بخلاف السلام انما كان لا يملك الاول واقامة الثاني معانه كان من فصيلة تعدي  
 بذلك الشرط بل هو شرطه لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسع ابطال الاول وفي  
 وسع افراد الثاني بالشرط فيصير بغير واسطة كانه قال لا بالثب طالق ثنتين ان  
 دخلت الدار فصارت كلهن بيديي كن يقول لا ثم ان اتصاله بطلب الشرط موافق  
 ابطال الاول **فيكون** ان ذلك بحسب اللغة وهو بل لا بد من تعدي لقيمة اللغة  
 كيف وفد اجمعا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على ثنتين فغير  
 عامل لم فصله عن تعدي بالشرط ولم يفرق بين ما جعل الرجوع وما جعل **الاي** انه  
 قصد ابطال الاول فليس بعد الثاني متعلقا بقصد ابطال **الام** انما  
 قصد ايضا لا يعطون عليه كقولهم لا نفس الشرط والتعيق

كلاهما

لكن لا يستلزم اي التوارك المحققون بوضع التوهم الثاني من كلام السابق  
 بل ما جاء في رد الكون ان اوجم الخطاب مرمي به بنار على الخطر ولا بد  
 منها وفي المفتاح ان يقال ليس هو ان ربحا حال دون عذره وبطلته وضمه بالبرهان  
 ومغايرة ما بعد هالما لعل ما فاذ اعطيت بها مفره هو لا يحتمل النقي يجب ان يكون ما  
 قبلها متبعا للتمصيل المتعارف واذ اعطيت بها حمل على تخلف الاشياء يكون ما قبلها  
 متبعا وتحتمل النقي فيكون ما قبلها متبعا فيلحق بالتعلق في كلا من سوا كلف النقي  
 هو الاول والثاني **ولا يخفى** ان التوهم الاول لا يخلو عن التعلق بين تعديا والاشياء مرمي به  
 كما راى عند من خطا نحو جاني رد الكون مرمي به في اوله نحو سائر رد الكون مرمي به  
 وهو جاني بل رد الكون انها في عطف العمل بطريق الى في الوقوع به في  
 والاحتجاب كما انما في عطف الفردات بقصده لا حيث تحقق لا ما بعد الاحتجاب  
 والى ما بعد النقي كانت سطة ان توهم انها في عطف العمل بل في تعيق الاعراض  
 متبقي وتلك التوهم في الاعراض عن الاول كانه ليس مرمي به في الحكم هو الثاني فقط  
 حتى لا يكون في العطف بل الا الاضمار واحد وليس في كنه الاعراض عن الاول  
 بل الحكمان متحققان وقد احضرا ان احدهما انما الاخر والآخر انما وقد **يقول**  
 ان موجب بل وضعا في الاول واشياء الثاني حتى في ان جاني رد الكون مرمي به  
 هي رد الكون بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم يقتضيه  
 لا جعله في حكم السكون عنه لكن معد في تعدي الاول كذا مرمي به في  
 الى الاعراض والمبني في السطه الثانية ليس ما على انه لا فرق في هذا بين العاطفة  
 وبينها والنقي في قوله ما كان في فقط يحتمل امرين احدهما كذا في الشرط والآخر  
 وهو في الكلام لا يوضح جوابا بالافراد **والا** ان لا يكون رد الكون مرمي به  
 كانه صار قابلا للعبد مقارنه لعمد ويكون النقي جازيا اذا قال له على التوهم  
 ودعوة المقصود اذن ذلك لا يوضح نعمه ملكيته له في زمان التوهم  
 لم يضع منه التحويل ولا قرينة على ما ذكره من الجواب بل الاحتمال هو انه وان كان

وقد

والى

بما

انما

قالا

ولم



الموت

22

ابد وهو قرار على العبد فلا يسبح **والثاني** لبطاكتيها ردة الشهود وهو اقرار على نفسي تسبح  
ويقيم الحق عليه حتى يثبت الاداء على العبد وقد ابلغ ما بالاشياء لا يرفع فيها قوتها  
ثم ان اسواقى اشتم وارتبط والرد هذا ان يصح ما وعدت ان تداركها كما قبلتها  
شرايا جاني زيد لكن عمود قاعد وما اكرمت زيد لكن امتنة محلة في الجاني زيد  
لكن ركب الامير وزيد قال لكن عمر ليس بكاتب وبالحكمة يكون المذكور بعد لكن فما  
يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المحاط عليه او يكون فيه تدارك لما فات  
من مقتضى الكلام السابق والاساق هو الاساخية عمل عليه الكلام ما امكن كما في  
قول لا يكون نصب حيث جعل على وقوع الخطا في السب فيقع الذنب والثبت الغصب  
فما ساق الكلام خلافه ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن ليصير ما بيني لا في اجاز النكاح  
من اصله فلا يخفى لا ما تعايه او ما بيني ولما يكون متعصفا او قال لا اجيزه ما بيني لكن  
اجيزه ما بيني ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح **الاصح**  
فان كانا فرديين فيد الخبير في الشك ولما حصل ثبوت الحكم لا حذر من ان كانتا  
يصدقون احدهما وقد ذهب كثير من اهل الاسرار الى انها في الخبر  
لشك في ان التكلم عليك لا يعلم احد الشئ من التعيين فرد ذلك الى ان وضع  
الكلام للاخهام فلا يوضع لك ولو لما حصل لك في محل الكلام وهو الحصار  
يجمع لحد الشخص قد يكون لك التكلم فيه بان يعلم ان الجاني حدما ولا  
يعلم بعينه وقد يكون تشكيكا لاسماع لغيره من له في ذلك وقد يكون شرايا لهما  
واضما لصيغة مثل وان اذناكم ليعي هذا او في ملا سبني **وبالله** الحصار  
بالمهر لا يخفى من عرضي الا ان العباد رضعا لغيرهم هو انك **فمن هنا** ذهب البعض  
الى ان اول التشكيك انه لا نوع لغيرهم لم يولد والابناء والدهن النكاح  
الاضلاقي **وما ذكر** ومكان وضع الكلام للاخهام على تقدير مقامه لا يرد على ان اول  
يوضع التشكيك والافا لك ايضا معنى يقصد اخهاما بان يخبر الحكم المحاط  
بانك هناك في نفس احد المحدثين خلافا لانتظامه لا يحفل لك

[illegible]



والشكر لان اثبات الكلام ابتدأ زافا في الامور الخيرية كما في قوله نعم فكفارته اطعمهم عشرة  
مسكين الآية فانه يعنى لا يراعى عليك ما جرد عنه الجور **المشهور** في الفرق بين الخير والادب  
عنتع في الخير والادب ولا يتبع في الادب كمن الفرق هو ما هو انه لا يجب في الادب الا ان  
بواحدة وفي الخير يجب ان كان الاصل فيه الخطر وينتج الجواز فاضا الى ان  
تقر بغير عيب في هذا الوجه الذي يتبعه الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لان ما هو ربه وان كان  
الاصل فيه الادب وجب بالامر والحركة وضما للكفاية يجوز الجمع بحكم الادب  
الاصحبه وهذا يسمى التخيير على سبيل الادب انتا عتقا للامم بتحقيق الثبات  
للخير بغير هذا اللفظ فلو كان صراحا كان كذا في الحديث ان يحول الخبر بانه قبل هذا الكلام  
يعرف في الاقتصار نصيبا لم يولد في الغوي وهذا في كونه اشارة شوا ومعرفة الصل  
حقيقه ولفظه ويكون هذا اشارة لان الايجاب الاول اشارة وانما يدل فيهم ثم  
في حديثي فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبوا العقول في تحقيق في المعين بالبيان فيكون  
فيكم الاشارة اليه عاتص في معجزة لو باء الوكيل صرح وقرن الامر بغير  
يتعد وان عاد اليه ملك للموكل قلنا ذكرنا في الخصوم معا بالانواع الجاهل والمجهل  
فانهم زاد بازدياد الجاهلية ويتقصن بقصصاتها وجرأوسنة ستمتة لها في غير مقابل  
افلط الجاهلية المتفان والاعطى العلوم عاتص ما تقتضيه للناس في علمه ردي  
من ابن عباس ر ان النبي صلى الله عليه وآله لم يولد في بيته ولا في بيته ما و انما هو ردي  
الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل خبره بل بالحد فمهم انهم قتل واخذوا مال  
صلب وقرقلا ولم يخذلوا القتل واخذوا مال ولم يقطعوا طريقهم ورجلهم خلاف  
حالا مسلم اعدم الاسلام ما كان حلالا في بيته في الشراك وفي ردا بغيره ومن  
اخذ الطريق ولم يخذلوا ولم يقتل بغيره **المعنى** ان كل جماعة قطعت الطريق وقطع  
فيها احد هذه النوع اخر على مجموع الجزا القابل لذلك النوع وليس للمعني ان كل  
فرد في الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه وانما قطع الطريق على الجماعة لا يجوز  
الحديث في حدوا انقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام اينهم ويبرز له الذي

وللمؤمن

وهو

والله

احد

والله

وهو

فانما

فانما

فانما الطريق عليه قوله من قبل واخذوا مال صلب على البوصية على اعتصام الصلح فلو ان  
لا يجوز في غيرها لا يراعى اعتصام هذه الامور الصلح بحيث لا يجوز فيه بل اثبت في  
الامور الجاهلية اربعة امور القطع في القتل والقطع في الصلح والقطع في الظاهر والصلح  
فقط لا هذه الجاهلية تحصل لا في ادب حيث اما قطع المارة فيقتل ويصلب والاعتراف  
حيث لا وحسب القطع وسبب القتل فيكون حكم الشئ وقدر ما يسمي في العلم يدين  
فقطع ابدنهم اجمعهم وامر بقرنهم في الجرح في مائة مائة وقد نفاضت الروايات في  
مدرسة في مائة مائة في بعض الروايات انهم اخذوا القتل وقطعت يده وحل  
من خلفه وصلب فقط الاحتجاج به ويعدى اتبع في الصلح على بطا والمجرب  
ولهذا اي ولكون الخبر الثاني قال ابو يوسف ومحمد في غير هذا الخبر  
وهذا من الخبرين ورواه ان كل من باطل الى لعول لا يثبت به شيء لان وضع اوله  
الشئ لم يسم على كل من باطل في النعي والاعم يجب حد قتل في النعي والواضع الذي  
يعد في علم العبد والراعي في صالح العقول والاصلح الى الواضع الذي يصدق على  
المعني الذي هو الصلح **في حديث** لان ايجابا لا يفتق اما صلي ما يصدق عليه امر  
الشئ لا يصدق على العلم اذ الحكم يتعلق بالزوات لا بالمعروفات **فانما هو**  
هذا الكلام انه لو نوى العبد خاتمة لم يقتضيه **في الحديث** ان يفتق بالنسبة **وقال**  
ابو حنيفة لا تعتد بالعمل بالحق في الواضع والاعتراف في الجاهل وهو لو اصر للمعني  
لو لم يصر العمل الكلام وبطلان ولا من محملات الكلام كما لا اقل ان الذي في حديثه في قوله  
يجبر على النعي في الجاهل اذ اقاله في بيته وعبد به وان لا يتبع في قوله لان  
الغير انهم على ايجاب الحق كذا في قوله على اجازة المالك ولو قال  
لعبيده الله هذا صراحا وهذا قطعا لثانيه والثالث بالواضع في الثالث  
في الجاهل وتخيير في الاولين يعني انما اشارة لان سوق الكلام لا يجاب لتحق في احد  
الاولين وتشرى في الثالث فيما سبق الكلام فصار في قوله اصر في الجاهل وهذا في الجاهل  
عليه هو الاخر في صدر الكلام لا احد المذكورين بالنعيين وقيل انه لا يفتق

وهو

وهو

فانما

وهو

وهو



وَقَدْ عَلِمْنَا

٢٤٦

493

46

5

وہی ہے جو

45

وفاقی

وفا

والله اعلم

١٢

الفن



الشعور كما ذكرنا الله في قوله تعالى لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن قبل وكنت في  
 إيمانها ما خيرا انما ينفع النفس التي سبق لها الإيمان انما ينفع النفس التي سبق لها الإيمان  
 الساعية وبالنفس التي سبق لها الإيمان انما ينفع النفس التي سبق لها الإيمان  
 العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفع يعني انه لا ينفع الايمان في النفس التي سبق لها  
 الايمان ولا يسبب الخير في الايمان لانه اذا سبق الايمان كان نفسا في النفس التي سبق لها  
 الايمان تكرر اوجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لا يجمع الايمان  
 الصالح واذا استعملت الواو في النفع لم يولد عدم الشعور لانها تلحق ونفي المجموع  
 ان يكون نفي واحد لان بدله قريبة حاله او متعديا على انها شئ في النفس التي سبق لها  
 او تسبب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يركب غدا الزنا والحكم بالثبوت  
 اذا التي بلام الزيادة للذات في النفس مثل اجابتي زيد ولا تعرف الضابط اليه  
 ان قامت القرينة في الواو على الشعور وبالعكس وما ذكره لكم المصنف ان  
 ان كان الاجتماع نائبا للنفع فعدم الشعور والافتقار لعدم ليس بمتصور فانه  
 اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو نفي للمجموع مع انه لا ينافي له الاجتماع في النفس في  
 الكثر ان يجمع وقد يكون للاباحة لاحتمال ان شمل قولنا افعلا هذا  
 او اذا استعملت الواو في طلب لغير الامر في مع حوال الجمع بينهما وليس اباحة وانما في  
 امتناع الجمع وليس بغيره او الاباحة والتخصيص ايضا فان صحة الافتقار ايضا  
 الي كلمة او **بغيره** ان او لا امر في حوال الجمع وامتناعه لما هو عكس فعل  
 الكلام ودلائل القران وهذا كما قالوا انما في الخبر الشك والمصنف في الخبرين  
 الجمع والاباحة منع الخلق **ان قلت** قد امتنع الجمع في المنع كما في خصاله  
 الكفاية وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار فله فانه لو دخلها جميعا لم يفت  
 الخلق في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر الوجوب  
 اذا حلف لا يكلم الا ريذا او عذرا فانه لو كلف واحدا منهما لم يفت **قلت** سادس  
 المصنف يخص بطورة الامد ومعناه منع الجمع او الخلق في الشان بالامور في

اعدم كنا  
 اي تقدمه  
 ولم يجده

والعلم

المؤلفة

يسمى

دقا

بالم

التخيير

انت

العلم

الاباحة اذا لم يحالس واحدا منهما لم يكن اشيا بالامور امر الا باباحة  
 ان جالسهم جميعا كانت جالسة كل منهما اشيا بالامور ما اذا صح بين الجالسين  
 الكفاية فان الايمان بالامور ما انما بالاباحة وان جالسهما المالكون في راحة  
 انما هو عكس الاباحة لا يملكه لو لم يكن له عجز كما اذا قال لي هذا العتق  
 او له اني وطلعت هذه الزوجة او لك وقد يسهل او لا في اذا وقع  
 مضارع منصوب ولم يكن قبله مضارع منصوب بل فعل متديكون كالمعنى كل  
 زمان ويقصد القصد على الفعل الواقع بعد ما وقع الزمان حتى يعطى فصلا  
 او متديونا حتى وللناس ان اوله للذكور في وقته كل منهما باباحة الخيارات  
 لصحاح الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا يعني قوله لان احدهما اي  
 احدهما لورين والمعطوف عليه يرتفع الاضطرار ان المتكلم يرفع  
 بالغاية وينقطع بعدها **ولما** ذهب النجاشي الى ان معنى او من معنى الى لان  
 الفعلان الفعلان لا يرتفعان الى وقوع الثاني او الاول الفعلان لا يرتفعان  
 الاوقات لا يرتفعان وقوع الفعل الثاني فانه ينقطع امتدادا **وقد** ذكرنا قوله تعالى  
 الكثرة التي تاتي بغيره اي ليس لك من الامر شي في هذا امر او اصطلاحا في  
 او بغيره **وهب** صاحب الاشارة الى ان عطف على ما سبق وليس لك من الامر شي  
 لغرضين ولغرض ان اسمه لا امر مما ان يملكهم او يوزعهم او يهبهم  
 او يغيرهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخلت بالثبوت او بغيره  
 او ليس قبل مضارع منصوب يعطف عليه فيجب ان يرد عدم دخول الدار الى  
 الى دخول الدار بغيره بوضعهما او لا حث ولودخل الثانية او لا يربط بينهما  
 المحلوق عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يفضل حتى غيب النفس **لا يقال**  
 ان تعذر العطف في جملة ان الاو لا يفتقر الى استيعاب انما امتناع في عطف  
 الثبوت على النفي وبالعكس حتى لو قال او ادخلت بالوضع كما عطف الاول  
 ان يكون عطف على الفعل مع حرف العطف التي هي يكون المحلوق عليه

قاطعا

الغيا

وهما

وهما

وهما

وهما

لأنها



والابن هشام في الآية تحقيق  
شأن ذكره في بحث او  
مغنى اللبيب فارجه

وَقَدْ

209

۱۱

واما

في سنة ١٢٠٠  
 ما خلق الله  
 وما هو عليه  
 كما هو عليه  
 الله هو  
 في سنة ١٢٠٠  
 ما خلق الله  
 وما هو عليه  
 كما هو عليه  
 الله هو

الحقوق



لنحقق التبريد **وتوضيح** ذلك في الوجود فلو قال المدي حمران لم اضربك  
 حتى تصبح في الغاية لان الضرب يحفل الامتداد بتجدد الاماكن في الصباح  
 المضروب يصحح مدي له فلو اقلع عن الضرب قبل الصباح فهو بعد يوم  
 تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال المدي حمران لم يكن حتى يغوي بها  
 للسبب وفي الغاية لان اخر الكلام بعينه للغير لم يصح لا شيا ولا اثبات  
 اليه بل هو راجع الى الاتيان والمرا بصلوحه لانها ما اليه ان يكون الفعل  
 نسخا مع قطع النظر عن جعله غايه يصح لا شيا المصدر البدن وانقطع به  
 كالصباح للضرب **وقد يقال** لان المصدر راجع الى الاتيان لا محتمل الامتداد  
 وضرب للمد وما ذكره للضرب والجماع مجموع احتمال المصدر الاستعداد  
 الا انهما ما اليه منه والامكان يصح سببا للتحذير لانه لسان يد في الصباح  
 سببا للاصان للآتي والتعذر مملوكة للحجاء على الاصان ولا يخفى عليك  
 ان الامتداد وعدمه قد يعنى في الشيء كما في قوله تعالى حتى تناسوا واثمحل  
 غايته عدم الرجوع وقد يعنى في نفس الفعل حتى يكون الفعل مطروحا في الفعل  
 المعيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليه من هذا الفعل دون التبع والمقوسل على  
 القرين ولو قال ان لم يكن حتى اتفرا عند ان هي العطف المحض لتعذر الغاية  
 والسبب اما الغاية بل امر واما السبب والحجاز اه فلو ان فعل الشخص لم يصح  
 حتى لمعناه اذ الحجاز اه هي المكافاة ولا يعنى كما فانه نفسه **وقد يقال** لان الامور  
 هنا بقار هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون معنى كى وهي نفس سببها لا  
 للتا في غير لزوم مجازاة ومما فاة من شخص اضربك سلمت الى ارض الجنة حتى  
 ادخل الجنة مع لفظ المسمى للفعل الرجوع ولا امتناع في كون افعال الشخص  
 سببا للبدن ومغضبا اليه كما لا تسان الى التعرير واذ كان العطف المحض فعل  
 حتى الواو لا يفرد الترتيب وطاهر كلامه في الاسلام واليه ذهب لكم انهما  
 معى القاء للمناسبتين التعقيب والغاية فلو انا وتعد التعقيب التماسا

بوت

فلا

فلا  
 وقال  
 وقال

فلا

غير تراج ولا فلا حتى لو لم اذني ولم تعذر امري ويعرني متى احببت **المذكور**  
 في نسخ الزادات وشروطها ان الحكم كذا ان نوي الفور ولا اتصال ولا في  
 الترتيب سوى كان مع التوالى وبدون حتى لو تعذر متى احببت حصول البراءة المحبت  
 لو لم يعمل منه العوي بعد الاتيان متصلا او متراجيا في جميع الزمان اطلق الكلام  
 وفي الوقت الذي ذكر ان وفيه مثل ان لم اذني اليوم حتى اتعدى **قال** اخر الاماكن  
 اذ انما فلم يفردا بغير تراج فقد بوا **وقد يقال** انه اذا لم يفرد تعقيب الاتيان لم  
 تعذر بعد ذلك كان متراجيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير تراج وجوابه  
 ان المراد قد علم بعد ذلك غير متراج عن الاتيان بان ياتيه وقت اخر فتعذر تعقب  
 الاتيان بغير تراج ولا اما انما من حال التراجي على الترتيب عن الاتيان الاول والمذكور  
 عليه قوله اذ انتاه **وح** لا حاجة الى تعقب ان التسلسل موضوعه الوقت اي  
 ان لم يكن اليوم وللمعنى غير متراج عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط من قوله التراج  
 واعلم ان قولهم حتى اتفرا باثبات الف ليس مستقرا **والصواب** حتى اتعدى لم يزل  
 فانه قد انقطع على المخروم ولم حتى يصب على التفر على الفعل ونحوه على الجموع  
 الفعل وحرف التوضيح لا يدخل في خبره بل في خبره بفساد المعنى وبطلان الحكم  
 بل احتجوا بوجه لا يوجب حتى في كلام العرب مستقولا للعطف بمراد اعتبار  
 الغاية بل مرادها امتناع شالها في راجح عمر وكل الفهم المستعمل وحال المعنى  
 القاء للمناسبتين الظاهر بين الغاية والتعقيب بشرط الغاية واستعمال  
 للتعقيب والطلق ولا حاجة في ايراد الحجاز الى السماع في مع انه غير الحسن به  
 عن روى عنه المعنى فكل لقوله سماعا ونظرا لا سلام صريح في انها التعقيب  
 بمعنى القاء وبما اول صاحب الكشف ما ذكره اذ حرف يدل على الترتيب مثل الحجاز  
 ولم يكون موافقا لما ذكر في الزادات لم يعمل متعازا لم صدر مطلق  
 الحكم كما لو اعمل ما ذهب اليه الامام الصاهي لان الترتيب نسب القاء عند  
 تعذر الحقيقة لاخذ الحجاز لا نسب النسب ان الاستعانة بمعنى القاء

فلا

فلا

فلا

فلا  
 وقال  
 وقال

فلا

فلا

فلا

فلا







الوصع لا يترام والحجر الا ذم للشروط  
 الاسقاط كالبيع والاحبار والتمام  
 في العاوضات المحضة اي الحايه في  
 وكذا في الطلاق عند ما لان الطلاق على ما  
 معاوضه من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام المزوج وكذا في عتق  
 الباء في حملها بعد لالة الحاله وعنده الشرط عند بلوغه فلو قالت المزوج طلق  
 طلقه فلا تلحق اليه فلهما با حرة عند ما يجب نكاحه لا لاجرا العوض بمقتضى  
 العوض وعنده لا يجب شيء لا اجرا الشرط لا ينقسم على اجرا الشرط **وقد قيل** ان  
 ثبوت العوض مع العوض من باب المقابلة حتى يثبت كبره في عتق جبره ثم قال  
 وينتفع بغيره كبره على العوض من قبله فانه يثبت بغيره الشرط وطا الشرط بطريق المعاقبة  
 فترد نوقف الشرط على الشرط وغیرها كس فلو انتم اجرا الشرط على الشرط  
 لزم تقدم جبر الشرط ولا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقه ثلاثا فالت  
 واحدة فانه يجب ثلث الف لان الباء لا معاوضه والمقابل يثبت التوزيع ولو كانت  
 مطلقتي وجب على الف وطلعت ما وجب ما يجب من الف لانها المقابلة لا لالة  
 الحاله لان كل الشرط كان للبدن كله عليها كما لو قالت اطلقها طلق الف لانها  
 في طلاق الفين بعرضها حتى يجعل الف من الطلاق فاما جبرها بخلاف ما تقدم  
 فان فائدة في الشرطية الترخي لا يترجم بعض الطلاق في شيء واما من تقدم  
 يكون التخييل والتسعين او غيرهما **والفصل في** النكاح اصلها ابتداء العايدة والوقاي  
 راجعه اليها وهو بعض النكاح وان اصل وضعه بالبيع فليس دفعا لا يترك  
**وهذا** ليس ببدن لا طابق اية الاقعة على انها حقيقة في ابتداء العايدة والمراد بانها باقية  
 قولهم من لا يتوارى العايدة والى لا تعقبا وانما هو المساقفة اطلاق لاسم المزوج على الفعل  
 اذا انقابه وهي النكاح وليس لها ابتداء او انتهاء وصحت الى شرعي ما عطل  
 الثمن الى شهر على ان حال انت طالق الى شهر ان يودي بالناخير وان قيل في  
 ولا يقع بعد مضي شهره من الاجل الى الانتفاع استقر لمن العايدة في بيع في  
 الحاله لان النكاح قبل التوثيق مفعول وجوبه فلا بد من الوعد في الحاله لم يلقوا الوعد

في النكاح  
 النكاح  
 النكاح  
 النكاح

فان الطلاق

فان الطلاق لا يقبله ثم لغايه اختلافوا في ان المذكور يعطى هل يدخل فيما قبله  
 حتى يشمله الحكم ثم لا **والفصل في** النكاح على انها لا تقيد بالاشهاد والعايدة من غير لالة على الذكر  
 ان يمد به بل يجوز ارجح الدليل **وقد قيل** ان النكاح باجرا ان يعطى ولو لم يمد به بل  
 والمكان ليس ينتفع المجاورة لان النكاح باجرا وما كان بعد شيء لم يمد به **وقد قيل** ان  
 بان النكاح لما ان تكون غايته في الواقع او مجرد التخييل ودخول في غايته فان كان غايته  
 بعد التخييل في لا يدخل سوى تناولها الصدقة كالمدة للرأس او لا كما يستبان للمخاطب  
**وهذا ما قالوا** ان الغاير اذا كانت فاية نفسها اي وجوده قبل التخييل وينتفع في الرجوع  
 الى البيع لم تدخل النكاح في نفسها فلا يكون معها المعنى اللهم ذهبوا الى انهما اذا  
 تناولها الصدق يدخل سواها في غاية نفسها ولا يقع بغيره كسبله يتناولها  
 الكلام لا لاجل الرأس عزم ولا يتناولها وسند للتم وان لم يكن غايته عند النكاح واما ان يتناول  
 عند الكلام او لا فان تناولها وان لا اليد للرجوع دخلت لان ذكرها ليس على النكاح  
 ان الحكم عند بل لا يستفاد ما وراها فتشوي راطة تحت حكم الصدور وان لم يتناول  
 كالصياح لا يتناول الدليل لم يدخل ذكرها لم يدخل النكاح فانه قد ربه ويتناول الوصول اليه  
 فيخرج الوصال لوجوب الانقطاع بالدليل ان الصياح ان كان غايته وان كان  
 محتقنا فانه لا قابل بالفضل اي يخرج الوصال في رمضان وجواز قوله وان كان شرط  
 جوابه للعلامة الاسمية التي سندها قوله ومدة الكلام وضربها الجملة الشرطية  
 شرطها قوله ان لم يتناولها واخرها قوله فكل ذلك خبره شرطه عند وف لان  
 المقصود هاهنا اثبات ان الغاير دخل او غيروا حله لا لاثبات انها كذا الحكم او  
**فصل في** النكاح ان يكون قوله بغيره وان يتناول قوله قبله تحت المعنا لان قوله كذا  
 لا يتناولها وراها بغيره فترصد فيها على طاعة الحكم فمزم ولم فعله في بيع  
 والتخييل بل على ان النكاح لا يمد به وفي نظري وجوب الاول في نقل  
 النكاح الصوري وتلك ما هو المختار وهو انه لا يدخل في النكاح ولا يمد به بل كذا  
 يمد به الدليل ولهذا يدخل في مثل قرات الكتاب مرادها الى اخره بخلاف قولنا

في النكاح  
 في النكاح  
 في النكاح  
 في النكاح

في النكاح  
 في النكاح  
 في النكاح

في النكاح  
 في النكاح



قائمة لأرباب القياس مع ان الغاية من جعل الغيا الثاني ان القول يكون حقيقة في الدخول فقط  
مذهب ضعيف لا يبرهن له قائل فكيف يصح القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من الفاعلة **الاول**  
ان ما ذكره يستلزم في سلب الحكم دخول المراس في الاكل فقولوا ليس على ما هو عليه **الرابع** وهو  
مختار للقول ان الصدوريات قد انفردت اولاً ولا تدخل في غايه الاستسقاء كان المختار عند اكثر المتأخرين  
جواب عن المرفق في الموضوع وقد رتبنا بعد ذلك في بعضهم الى الله الى معنى محقق في قوله تعالى ولا تأكلوا  
الثمار لكم الى اهلهم الى مع اهلهم كما في بعضهم الى الله لا دلالة في العمل لدخول وعدمه فحملوا خطأ  
الوجوب اخذوا بالاحتياط والاولى غسل اليد لا يتم بدونها فتشاكك عظمى الدرع والعقد أو  
اولاً من صار محملاً وقد رتبنا في الملة على ما ذكره فصار بنا انه قد ذهب بعضهم الى انه غاية في سقاط  
وقد ذكرنا في الكلام تغييره في ان هذا الكلام اذا كان متناً ولا لغاية فانها اسم للجمهور الى الابط  
كان ذكر الغاية للاستسقاء ما ذكرنا في الحكم اليها لانه لا شدا وحاصل فيكون قوله الى المرفق متعلقاً  
بقوله لغسلوا غايته في لكن استسقاء ما ذكرناه المرفق من حكم الفصل الثاني في الغاية للاستسقاء ومتعلق  
به كانه قبل لغسلوا ايديكم مستطيق الى المرفق فيخرج عن الاستسقاء فيبقى داخل تحت الحكم والاول  
اوجه ظهور ان الجاهل والمجهول متعلقان بالفعل المذكور ولقائهم الامام فينا بحث وهو انه اذا  
اذ اقرن بالكلام غايته او استثناه او شرطه لا يصح بالمتعلق ثم يخرج بالمتعلق الى الملاقاة بل يخرج  
العبد وحده في احدى فاعمل مع الفاعل كلام فاحد الجاهل والاستسقاء لانها شدة فلا يشترط في  
ينصين والنفس مع الغاية نفس واحدة فان قلت على درهم لا يشترط بدنه الى  
بما راعى العرف وقد لا يشترط لانه على اعتبار وجود اكله في وقت المحو كما ذكرنا الله وجهه فانه  
متعلقاً باستثناء العرف من باعتبار فان الواجب جرحه في كل واحد ولكن اذا رتبته بعد وراثة عشرة  
شكلاً فلا نسلم ان الواجب الذي هو الاول منها جزء مما قبله وانما هو جزء من المجموع المركب منه  
شكلاً فانه في نفسه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا هو العاشر  
والعاشر عشر جزء من ذلك فان كلامها واحد وليس جزء جابن الواحد والعشر الاثر في انه لو كان له  
على عشر من الـ ثلاثين او مائة من الثلاثين دخل العشرة من مائة ليس جزءاً من العشرة  
التي فيها وبين الثلاثين كما يقال سراد ان الواحد جزء من العدد الذي هو في الثلاثين مثلاً فثبت

الكل

الكل يستلزم ثبوت الجزئية لا ما نقول لو اريد ذلك كان الملازم اربعة واربعين بقرينة  
على اسان وملازمة اربعة الى عشر حتى اذا تم اليه عشر لمزم اربعة وحسبوا فقلنا ان الملازم  
يقضي في المراد للاحاد التي في الواحد الى العاشر وانما السراخ في انه حال يدخل كما هو الواجب  
وقد سئل فلان انهم لم يعرفوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد واثني عشر فاما ما بين واحد واثني عشر  
انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه ما في الثالث وفيه ما في الثاني لا يشترط بدون  
الاول فيجب من دون كما اذا قال انت طالق منه واحدة الى عشرة فانه يقع الثانيه وهي  
تصور بدون الاول فتقع طلاقان ضرورت بخلاف انت طالق مائة فانه لا يقع الا واحدة  
فيكون الوصف لانه لجزء واحدة ذكر في الطلاق لا يشترط الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضييق  
انما هو في معنى واحدة والثاني نوبه لانه في ذواتها ما يقع ما هو في ان لا يوصف في غير ما هو اول  
اذا لا يلزم تلازم بين المحرومين وقد كما يقال ان كون الالب في الدار واجب كون  
البين فيها ضرورية انما لا لا يتم ويردون الابن ولا يدخل في غير ذلك وفيه من جهة استلان  
مطلق الدرجات لا يشترط العاشر فيكون الغاية لم حكم الوجوب وعند ما يدخلان في الغاية  
الاول والعاشر في هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجوده في نفسه  
لا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان خاضعين مالم يكونا مائتين وذلك في الوجوب  
وقد عرفت ما فيه وعند ذلك لا بد من شي من الغايتين فلا يجوز ان يكونا في نفسه وقد حاج  
الاصح في ذلك فقال ما هو كذا رجل قيل له كم سنك فقال اثنان بين سنين الى سبعين يكونان  
سبع سنين فخرج من رحمه الله لما ذكرنا في المرفق متعلق بالمجموع فما حصل ان  
الخير وعدم طلب الثمن وعدم الحكم ينصرف عند الإطلاق الى التأييد فذكر الغاية يكون  
للاستسقاء لا لمسد الحكم فيفضل العدة في اختيار ورخصان في الاجل وعدم الحكم وعند ما لا  
يدخل علمها هو الاصل في كلمة الى قد سبق في نحو موت الى شهر انه متعلق بما قبله الثمن  
وهذا هو هذا الى لا طلب الثمن فيكون فينا فيحقق التنازل اذ رجا يان في كون  
التأجيل مؤيد فان المقصود منه التمهيد وهو حاصل باق ما ينطلق عليه الاسم  
انما وقع في ذلك انما علمنا وقوعه في كسر منجز الاسلام رحمه الله وفي الاجل والوجوب



جميعه فكل واحد من الصواب في الاجال في الاماكن اذ لا اختلاف روايته في اجال السعي  
والدورين بل الغاية لا تدخل في الاجال بالاتفاق كما في الاجارة وما رواه الحسين في اجال  
العين قال شمس لا يمتد في الاجال ولا اجازات لا تدخل في الغاية لان المطلق لا  
يقضي التام بل في تاجير المطالبة وتلك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في بعض العين  
كما يدخل في ظاهر الزمان منه وهو قولهم لان في حرمة الكلام وقولهم في الكلام  
في موضع الغاية شك في نظرون بان يشترط الجور على ما قبله استلزاما كذا في  
تحقيقا مثل المارة في الكون في بلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم الجمعة  
او تبشها مثل زيد في نجد والدار في يده ونحو ذلك صحت هذه المسئلة فيمكن ان  
الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمنع  
به يقتضي تعليق الفعل بمجرد لا بدليل بخلاف صحت في السنة فانه يصدق بصوم ساجدة  
بان يكون الصوم في اليوم ثم يقطر لانه الظرف قد يكون اوسع فلو تولى ان كانت طالق عددا  
آخر النهار يصدق وانه لا يقتضي طال في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينوشيا كان  
الحركة الاولى ولي بحد مع عدم الفرق بينهما انت هذا ما روينا من غيرنا انه اذا  
امر بك بصدق رمضان او في رمضان لهما سواء وكذا في اذ في غد يكون ولا مريد في رمضان  
او في الغد كله يطلق على لان المكان لا يصلح تخصيصا للطلاق لا يقع في مكان  
دون مكان واذا ايجل للخصيص لم يصلح لانه يجعل شرطا فيكون تعليقا لان الزمان طالق  
في دخول الدار بخلاف المصاف او اتصال الفعل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة ان طالق في نحو  
كل اذ اريد في وقت دخولها على وضع الموضع الزمان فانه شايخ او على استعارة  
في التعاريف لما بين الطرفين والمطروق من القارة بالخصوص في تفسير معنى الشرط ضرورة ان اعتبار  
الشيء بالشئ يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجوده في الدار انما قيل في  
قوله بمعنى الشرط اشار الى انه لا يصير شرطا فيعلقا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه وتظهر  
الاثر في طالق انما في حدك فلا يقع نفي على كونها عند الاستعارة  
للقارة بمعنى الشرط فان كان الجور بها مما يقع تعليق الطلاق به صار معلقا كالشيء

المشقة

التعلق ببعض المكاتد وفي البعض فيكون انت طالق في مشقة الله تعليق بمنزلة انت  
انت طالق ان شاء الله ثم ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالمعلق  
بالجور فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يقع انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال  
وتصير قضاء انت طالق في معلوم الله ان هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو وقع لم يكن فيه  
المعنى في معلوم الله ولا يلزم لانه لا حاجة الى جعل العلم في المعلوم بل المراد انه ثابت في  
علم الله بمعنى ان علمه يخط بذلك فان قيل العلم ايضا شامل لجميع الحقائق فينبغي ان يقع  
بمنزلة انت طالق في قدرة الله فهذا الجواب يعني انما قد راعاه تعالى في تفسيره من قبل المشقة والارادة  
فان قيل قد ثبت علمه في القدرة مثل قولك فذلك خطبك فخطام الامر سر مثل قدرة الله تعالى  
لجيب ما نزل على من انضاف الى ان كانت قد تارة ولا يقع ذلك العلم لانه ليس من الصفات الموقرة  
بخطا القدرة وفيه نظر اذ لا يقع لظرف المضاف على كون المسمى بمعنى المفعول في وسلم  
تقولنا هو في ان القدرة بمنزلة قولنا هو في القدرة واثباته وان كان كقولنا في المشقة  
الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محدثه في ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعداد الكلمة  
اولا ظرف القوقوف عليها قد روي الخلاف على العكس ونظير اثره في انه يكون بمنزلة  
تقدير التعلق لا على تقدير الاعداد وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول  
بالتعليق لعدم حرف الجر اذ لا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التعليق والتأخير  
وفي مخرج الحاشية انه لو قال ان شاء الله فهو ايضا يسلط الكلام بمنزلة ان شاء الله ثم  
وكذا لوعلق بمشقة من كذا مشقة مثل ان شاء الله ومن كذا مشقة مثل ان شاء الله ان  
لم يشاء الله بعضه وقوم الطلاق البتة انما على تقدير عدم المشقة فهو جوب وقوم من الله  
الاشاء على تقدير عدم المشقة فيجوز المعلق عليه ويجوز انما لا يتم ان هذا الكلام  
للتعليق بل المابطال ولو لم يفسد لزم العلم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان  
مركبا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشقة الله تعالى في التعليق لا يستلزم وقوع الطلاق  
لغير ذلك في قوله ان شاء الله ان شاء الله في اليوم واحد ان شاء الله وان  
لم يشاء الله فتبين فان طلعتا واحدا قبل معني اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع

لم



بإحدى الطرقتين  
فإنها متساوية  
في القوة  
والفعلية  
المعنى

[illegible]



حساسة فتجوز ان ان تفك ما ظهر غير الحق من نفسك بالترين وتكلمك الجليل وكل الجبروت  
الشهم الغاية بصفا مع ما اى كذا في شدة وعنف واذ به مغرب اكل تخم مغرب وشارعنا  
اي مقيد ما الى الغرض من الكين واذ ان في كلامه في الاسلام وغيره اي اذ ايج ليس باسم وانما هو  
حرف يعني ان يدل على استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه في عند علماء الحكماء ان اذا كثر ما يستعمل  
الشكوك بين طائفة من المتكلمين فكذلك في هذا المقية على ان همه الى ان رد المذهب في حله المراتب حتى  
ان اصابه المكونه كما امره شك لفظ الخاطب نفسه على ان فيا من من مناجاة المكونه وعند الميزان  
اذ حقيقة في الطرف ايضا في اى حيلة تعلية مع الاستقبال كنه اذ يستعمل في الطرفية من اجزاء  
شرط وتوليد كقولك في اى قيد اذ ليس اى وقت غيبانه على ان يدل من الابد اذ ليس المراد لتوليد  
الغيبان على ان يقيد به ذلك الوقت وانما من المحققين كونه حال الامن القيد لانه يقيد ايضا  
بغيره فليس بذلك وقد يستعمل الشرط والتعلق من غير سقوط معنى الطرف مثل اذ اخرجه من تحت  
اى اخرج وقت خرجك تعلية المحرك بوجه بيزله معلق الجواب بالشرط الا انهم لم يجعلوه كالمشرط  
فلم يجوزوا الصارح لقوات معنى الارباع بالشرط فان فكرنا انك اذ اخرج الارباع بيزله الوقت الذي يحرك  
فلا يبر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى يخرج اخرج ما في معنى ان يخرج اليوم وان يخرج قد اخرج  
غدا الى غير ذلك من الازمان محرم الفعل اذ لا يجوز الا في مرونه الشرع شيئا للتعلق من جعلها باين  
جعل ان الى هذا اشار المحققون من الحاجة واما استعمالها في الشرط من غير محرم الفعل فمباح فخص  
لا يقال على استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الطرف جعله من الحقيقة والمجاز لانا نقول  
في استعماله لا في معنى الطرف لكن تضمنت معنى الشرط باحتيازا قاطعة الكلام بتعيين حصوله فيكون  
جمله بمعنى قوله فمما لا يمتنع من الشرط على الذي ياتي او كل رجل ياتي فلا بد من ولم يلزم من  
ذلك استعماله في غير ما وضع له اصلا وقد قال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار الثاني ولا  
تسا في هذا لان الوقت يصل شرطه وصفاة كما ذكر من انه مستعمل في غير الوقت اصلا وانما  
يقال من انه محرم للمجاز حيث استعمال اللفظ الموضوع في الوقت والشرط استعماله في غيره فلا  
يخفى فساد في المقطع باستماع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض وانما ادخله في حكمه  
اذا رجا يكون لاسر كاي من تحقق في الحال مثل قوله واذا يكون كيمه ادعي لها عند نزول الحاشية

او امر

او امر مستعمل لا محالة اى يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله نعم اذ السماء انقطرت في  
الغيب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال ومما توهم من دخوله لاسر كاي فانما  
هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقولك نعم واذا القول الذين امنوا قالوا امنا لا اية كما  
يستعمل لعل الصارح واسم ان على ذلك كما ذكره المحققون وسمى الطرف خاصة بمعنى انه  
لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الطرف بيزله الا كما جاز ذلك في اذ في قوله واذا  
تسبك خصاصة على ما ذهبوا اليه ولا فلا تراجع ان سى كلمة شرطية بجزءها الصارح في مثل  
متى يخرج اخرج قال الشاعر متى ماته بشوا الى شوقنا به تجذبه بان عند اخره هو قد  
الجهل انهم متحذرا على الشرط بواسطة وقوله في بيت شاذ وجازما للمصارع  
مستعملا في ما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا اية متحذرا للشرط حتى ولو لم ذلك فيه فمما  
اذا مثل متى ماته لا يقطع عنه معنى الطرف وهو من جهة البهرس وعندنا مثلا في التخصيص  
الشرطية على ما جرد الكوفيين فاستلج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذ اطلقك  
وكس فانت طلق وقوله طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذ في الاول لمحصل الشرط بيزله ان  
حيث لا يقع الطلاق الى غير العينة وفي الثاني لا يقع بشرط حتى لا يستعمل بالمشية في المجلس فاحتمل  
الفسوق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل استمرار فلا يقطع  
بالشك فان قيل طلق نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء  
المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ايمان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس  
فلا يتعلق بالشك بخلافه ان المقيد بالمجلس في طلق نفسك انما شئت على خلاف الاصل ضرورة  
اجماع الصحابة فاذا قرئ متى شئت صار راجعا الى الاصل سافلا الارض ولا فرق باذا شئت يكون  
الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بما ذكر على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة  
وكيف للسؤال قد يظن من سياق الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو بالي الكوفيين وعلى ما هو  
القباس بناء على ان الحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل العجز  
والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يقع التعليق الا اذا احتملها لها ما نحو كيف ما صنع لصنع  
انها من احوال ثابتة التي يبحث عنها في مثل هذا الكلام من غير ان يكون من سماء والطرف او كلمات



الشرط وذلك لانها لا تستقيم اى السؤال عن الخلق خاصة لكن لا تخفى في انهم لم يبق في مثل  
طالوت كيف ثبت على حقيقته او لا لما كان الوصف مفوضا الى شيئا بمثله ما اذا قال انك  
ارجح ان تريد ان ام ياينا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انك طالع باية كيف ثبت  
والظاهر من كلام القمى انها في الاصل لم تزل اى لا تستقيم شيئا على ما كيف ثبت عند الاستقراء  
حاله ثبت فاستعيرت لاي لموصولة والخاصة بالاجزاء على ما كيف ثبت على ما كيف ثبت شيئا من  
الكيفيات وذلك كسر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستقراء واستعملت اسما للخال كالحق كحق  
عن بعض العرب انظر الى كيف صنع اى الى حال صنعته وعلى هذا الوجه يكون كيف مستويا يخرج  
الحافظ **واما العنق** فلا كونه لركبته ان يقول ان يكون معلوما او غير معلوم  
بدونه على وجه التعميم ويغير مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في طي  
مسئلة انت حر كيف ثبت انه يفتقر عند حقيقته **وقيل** انك طالع كيف ثبت  
اى يفتقر ولعله قبل المشية فان كانت غير مدخولة بابت بلا مشية بعد كان كانت مدخولة فا  
كيفية مفوضة اليها في المجلس لان كل كنه انما تدل على تعويض الاحوال والصفات دون الاصل  
ففى العنق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الامر فليفتقر التعويض على المدخولة يكون  
التعويض اليها ان يجعلها بآية او نكلا او يفتح هذه التعويض لان الخلق قد يكون رجعا فيسبب بآية  
بعض العدة وقد يكون ولما فيصير بآية او يفتح هذه التعويض لان الخلق قد يكون رجعا فيسبب بآية  
جانا التعويض الى شيئا او ما تعويض لا صلا على خلقه فكيف ثبت فليس من كل كنه  
من لفظ طالع وكيف يفيد تعويض الاوصاف وعند ما يتعلق بالاصول ايضا بالمشية لانها كنه  
حال حتى الرجعية فيلزم تعويض نفس الطلاق ضرورة ان لا يكون مدونا سالن الاحوال ووصف من  
الاوصاف كما قالوا في مثل قولهم وكيف تكفرون يا هؤلاء انما تكفرون بالعلم بانكار لىوا لىوا وانه  
لا يفتقر الى حال ويختص كلامها على ما ذكره القوم اى ما لا يكون محسوسا كالصفات الشرعية من الطلاق  
والعتاق والبيع والكساح وغيرها فانها لا تدرى صولة لان وجهه فلما لم يكن محسوسا كان معزاه وضرورة  
بالشارة او وصافه فافتقرت معرفة شيوته الى معرفة اثره ووصفه كيثون لذلك البيع والخرى الكساح  
والوصف ايضا فيفتقر الى الاصل فاستقيا ايضا فيفتقر الى الوصف فليقل الاصل واسما ما تفتقر

نزلت

من انما ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض فبقية نظر انما او لا فلا بد لغيره تخصيص ذلك  
بما ليس محسوسا كما ماينا فلا بد الاصل ما ليس محسوسا لغيره ان يكون عرضا ويمكن دفعها  
بان الكلام في الصفات التي هي عرضية محسوسة وانما ما لا فلا بد لما ثبت عدم افتقار احداهما  
غير الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بهما سواء قام احدهما بالآخر او قايما بشي اخر فلا بد  
لاستقام قيام العرض بالعرض في ذلك وانما رابعا فلا بد عدم الافتقار انما هو من الطلاق وكيفية  
بالاخصر بها والعلق ببيتها انما هو محسوس الكيفية **فصل** في سبق تفسير العنق على القام  
فهذا بيان حكمها والصحيح لا يحتاج الى اية بمعنى ان الحكم الشرعي يتعلق بالكلام اذ اولى برده  
حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فربى على لسانه ان تعلق او انت تعلق الطلاق او اعتاق نعم لو اراد  
في انت طالع رفع حقيقة العبد فربى وبأنه لا قضاء والكفاية يحتاج الى اية او ما يقوم مقامها  
من ولا في الخلق لكونها ما فيها من استنار المرد والرد فيه **ولا** يتعداى الى غنى الدرا  
بالكفاية وقصور لفظ البيان اذ ثبت بها ما يندفع بالشهاد ولا يجب جدا العرف لا اذا خرج  
بنسبة الى الزمان مثل زنت او انت زان بخلاف جماعت فلا بد وانقتها او وطيتها وكذا اذا اخرج  
عن نفسه بما هو جليل لا يحسد ما لم يخرج به فلا يجد بالقرين وهو ان يذكر شيئا ليدل على شئ لم يذكر  
كما يقول المحتاج المحتاج اليه حيثك لاسلم عليك وانظر الى وجهك ككريم وحقيقته انما في الكلام  
الى عرض او جانب يدل على المقصود فاذا قال كنت انا بران فربى انما ان الخاطبة زاني لا يجب  
المحد لان التعويض نوع من الكفاية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما يقول في عرض من  
يؤذي المسلمين من سلم المسلمين من يده ولسانه فوصلا بذلك الى نفي الاسلام عن النوزي  
قالوا وكذا يات الطلاق مثل انت بائن انت قبله انت حرام يطلق عليها لفظ الكفاية بطريق  
الجلد والحققة لان حقيقة الكفاية ما استمر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستقرة  
بل طالع على كل احد من الناس كنهها شابهت الكفاية من جهة الاهتمام فيما تنص عليه هذه الالفاظ  
يعلم فيه مثلا انما ليس معلوم المراد الا ان يحل البيوتة في الرصد وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة  
الكساح وغيرها فاستمر المراد في نفسه بل باعتبار اهتمام المحل الذي يظهر ان البيوتة فيه واستمرت  
فما لفظ الكفاية ولما حاجت الى اية ليزول ايهام المحل وتبين البيوتة على رصلة الكساح وقع



ويقع الطلاق بالبين بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت ما من كتابه عن أنت طالق  
شيء يلزم أن يكون الواقع برجعاً ولا يخفى أن فيه ضربين كلفاً إذا قلنا طالق يقول أنت ما يريد معني  
ما بها اللغوية طاهرة غير مستمرة فهذا لا ينافي الكناية واستناده مراد التكلم بها كما في جميع الكنايات  
وأن أراد ما أراد التكلم بها طاهرة لا استناده فيك كيف ولا يمكن التوصل إليه لا عيناً من جهة  
المكتمل وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مهمة مستمرة فلم يثبتوا الكناية إلا بما استمر منه المراد  
سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشرطوا إرادة اللازم ثم الانتقال منه إلى المزمع بدليل  
أنهم جعلوا الحقيقة المحصورة فالجواز غير المتعارف كناية لمراد استناده المراد فلو قال المتعارف أنهم في  
قوله الكناية بما فسرناه علامة البيان لما احتاجوا إلى هذا التكليف وتقرروا أن الكناية عند علماء الألبان  
أن يذكر لفظ ويراد معناه كان لا ينافي بل يقتضي منه إلى معنى ثان هو مضمون المعنى الأول كما يرد بطلان  
الجماد معناه الحقيقي لينتقل من أي ما يلزم من طول القامة فيرد بالبين معناه الحقيقي ثم  
ينتقل منه بواسطة هذا التكلم إلى مضمون المعنى الطلاق فتطعن المراد على منتقلين عنه ولا يكون  
انتهاً بين ينزله أنت طالق على ما هو شأن الجمال بل يلزم كونه رجعيًا وهذا أصح على أن المراد  
في الكناية هو اللازم بالمعنى والمزوم بالذات على ما سبق بحقيقة وأنت على قول من يكتفي  
في الكناية بمجرد جواز إرادة المعنى الحقيقي فلا ينافي ذلك لا يقال اللازم من حيث أنه هو لازم  
بحولان يكون أهم فلا ينتقل فيه إلى المزمع ما لم يصح اختصاصه به حتى يكون الانتقال من المزمع إلى  
اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيًا ولا مزمع له لأن البيهوتية قد  
تكون من غير وجه السماع لا نأخذوا المراد باللازم هنا ما هو معتبره تابع الشيء ووجهه في  
قد يحصل الانتقال منه بواسطة فهم من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وهو هذا البحث وهو أنه لو  
لو سلم إرادة الموصوف كونه الكناية فلا يخفى أنه لا يكون مقصوداً أو لا يرجع إليه الصدق والكذب في  
لا يلزم بشيء في الواقع حيث أن قولنا طالق لا ينافي كناية عن طول القامة وكثير المراد كناية عن كونه  
معيناً فالأصح كون طول النجاة له أو أكثره لا ماله من أن كلفاً بصحة البيهوتية ولهذا  
جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلاً على أن مدعى الطلاق ليس بكنايات إذ ليس  
فيه انتقال من اللازم إلى المزمع بل لم ينتقل من معانيها إلى شيء آخر فإن المراد البيهوتية وكثيره القطع

فكن

كل على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاشتباه الذي اعتدى أي يطلق بصفة  
البيهوتية في الكنايات التي اعتدى واستبرى ركناً وأنت واحدة فإن الواقع بما رجعي وظاهر  
كلامه أن هذه الثلاثة كنايات بتفسير علماء البيان بتدريجاً أنه يريد بها معانيها المنتقلة فيها إلى  
الطلاق المزمع لها لا دلالة في معانيها بل في البيهوتية لفظاً بآين وجرام وقد وبلغت  
المراد من أن قوله اعتدى يحتل عدل القراءهم والدناير أو نعم الله عليك ويعد من الأول فالمراد  
وإذا أفق ما يعد من الأقرب ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عدل لا يقتضي شيء  
الطلاق صحيحاً للامر والضروة ترتفع بأشياء وأحد رجعي فلا ينافي إلى المراد وفي هذا  
تبينه على أن المزمع المشتبه به في الكناية قد يكون لا ما مقدماً على ما هو المعتبر في الاقتضاء  
هذا إذا كان قوله اعتدى بعد القول بها وإذا قال ذلك قبل القول بها فلا ممانعة للاقتضاء في  
أمره حقيقة إلا من بعد القول لا ينتقل منه إلى الطلاق لأن طلاق غير المدخول بها لا يجب  
العدة فيجعل قوله اعتدى محاذاً عن كونه طالقاً بطريق الطلاق السبب على السبب لأن الطلاق  
سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل محاذاً عن طلق في ذلك لا يقع به طلاق ولا يعتد بطلاق أو العتق  
لأنهم يشترطون التوافق في الصيغة والمجاورة لانه لما جاز أنه المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية  
ولما عدى ذلك جعل محاذاً ومما أفهم علماء الأصول أن كناية على المقصود لاستناده المراد فيه  
شعره على التغير من الطلاق بالاعتداد بمحاذ بطريق إطلاق اسم السبب من شرطه ويكون  
المسبب مقصوداً من السبب ليس بغيره فلهذا غايته فيحقق أصالة على ما من في باب الجواز فظاهر  
أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد بالسبب بأن الشرط في إطلاق المسبب على السبب هو  
اختصاصه بالسبب لينتقل الاتصال من جانبيه أيضاً كاختصاص الفعل بالإرادة والمحرر بالعيب  
فكذلك لا يعتد شرعاً بطريق الأصالة ينتقل بالطلاق لا يوجد في غير الألبان في التقيع  
الشبهة كالون وحدوث حرمه المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها أن اعتدى من  
باب الأمر إلى طلقك فاعتدى أو اعتدى لأن طلقك من المدخول به في الطلاق ويجب  
العدة وفي غيرها ثبت الطلاق على ما يشترط ولا يجزأ عدة وكذا أي مثل اعتدى  
استبرى لأنه تفسير له وتوحيج لما هو المقصود من عدة أعني برأه الزوج من كماله لأنه يحتفل



ان يكون موطنه في طلب الولد فانه يكون شزوج بزوج آخر فاذا فوي ذلك نسبة الطلاق لاختفاء والباحث  
 المذكورة آية منها وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موصولة بحتمل لزيد انت  
 واحدة في قولك واحدة الشا في الجمال ومتفرقة في ليس لي غيرك او تطلقته واحدة على انها موصولة  
 فاذا فوي ذلك وقم الطلاق بغيره انت طالق طلاق واحدة فلا دلالة على الموصولة في الصورة الثلاث فيقع  
 الزجر ولا يخفى عليك قوله انت واحدة ليس بيننا بكفاية بغيره فلا بيان وانما هو من قبل المحقق  
 لكنه كما به باعتبار استئثار المردية  
 التفسير الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى منه  
 وحقا به واصله في ظهوره في الكلام فاما اعتبار ظهوره في بغيره اربعة اقسام وانما هو في المعنى والمعرف  
 الحكم وقطاع كلامه مشعر بان المعنى في الظاهر ظهور المردية سواء كان موقفا او لا في النسخ كونه  
 سواء المردية سواء احتل الخصم وانما ويل او لا في المعنى عدم احتلال الخصم في الدليل سواء  
 احتل النسخ او لا في الحكم عدم احتلال شيء من ذلك بهذا هو الحق في كلام المتقدمين وقد شوا لفظ  
 بغيره اهما الناس يتوارى بكم ونحوه في الالف واللام والساوق والساوق في الالف فيكون الالف  
 اقسام ما مبنية بحسب المعنى واعتبار النسبة متداخلة بحسب لوجود الالف المشهور بين المتأخرين  
 انها اقسام مبنية فانه الشرط في الظاهر عدم كونه موقفا المعنى الذي يجعلها موقفا في النسخ احتل الخصم  
 والسا ويل او لا في الالف واللام في النسخ فاما في المعنى احتل النسخ فيسجد من كلام المتقدمين  
 ما يدل على هذا ثم ان زادا الوضوح الي بصرح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح  
 فوق الظهور قوله المذكور في عبارة القوم في المعنى والمعرف في الحكم دون الظهور وقوله فان سبق  
 الكلام له دل على زيادة الوضوح في النص يكون موقفا للمرد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسبق  
 له شيء آخر غير ذلك الماوى فاذا دللت القرينة على ان اللفظ موقفا له فهو موقفا من نص صحت الشيء  
 فخصت العبارة اذا استخرجت منها بالتخلف شيئا فوق سيرها المعتاد حتى سد باب  
 الالف ويل من اولئك التي هي مبنية وترجيته وهو انكشاف دليل بصير المعنى برا غلب على الظن من المعنى  
 الظاهر في التفسير ما بعد المعنى وهو انكشاف في اربعة اشياء فيه وهو انقطاع المردية  
 في اربعة التفسير بالراي دون النسخ ويل في النسخ بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بل اجزم فيقبله  
 الظاهر والمعنى ان الظاهر يحتمل غير المردية لاعتبار بعيدا والنسخ يحتمل لاعتبار بعيدا دون المعنى لانه

في اللفظ  
 في المعنى  
 في الظاهر  
 في النص  
 في الالف  
 في اللام  
 في الساوق  
 في الالف  
 في اللام  
 في الساوق  
 في الالف  
 في اللام  
 في الساوق

لا يحتمل

لا يحتمل غير المردية اصلا ثم ان ارد اى الوضوح حتى سد احتال النسخ ايضا كما سده احتال  
 التخصيص والسا ويل في المردية المعنى ان الحكم يحتمل في زمن الوجوه في اللفظ بان لا يتعلق به جواز  
 النسخ ولا حرمة الفداء على الجنب والمنايف بسبب محكم من احكامنا التي انشأه ونسخها محكم ما ساق من  
 الامتناع وقيل من احكامنا فلا ما استعده فالحكم يمنع من التخصيص والسا ويل من ان يرد عليه النسخ والبيد  
 ولا يعتبر في المردية السلام في الحكم فزيادة القوة لزيادة الوضوح حيث قال فاذا ارد ان يرد قوله وهو  
 المناسب للاحكام وعدم اعتبار النسخ وايضا اذا بلغ المعنى من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير  
 اختلافا لا معنى لزيادة الوضوح عليه فغسب بزيادة القوة بواسطة ما كيدوا شيئا يدور مع عدم احتلال  
 النسخ والامتناع من اسم الله من منع زيادة الوضوح في النص وهو ان يكون موقفا للمرد ولم يبينه  
 في المعنى والحكم لانه يكون بوجه مختلف كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل المرد ويل في النسخ ان  
 لمحة قول وقد فعل قاطع لاعتبار ما يدل او اقرب به ما يمنع التفسير او يفيد الدوام والقبول  
 أحل الله البيع وحرم الربا ما لا يظهر في المعنى والاشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون  
 ظاهريا في معنى آخر نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرم الربا الا ان سوق المتفرقة بينهما روا  
 على الكفر والظاهر بينهما شمس او رد شالا فخر يكون الظاهر ما عشا لفظ والنسخ ما عشا لفظ  
 آخر وهو قوله نعم فانما يحرم ما عشا بكم من التمسك بثلاث ورعا على النسخ الطيبات بكم معدودا  
 بهذا العدد شتين يدين وثلاثا ورعا اربعيا فان لفظ النسخ الظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر  
 للموجب الا انه موقوف لاثبات العدد بوجهين انما حل النكاح فذهل من خبره الا انه موقوف واحد  
 بكم ما ورأه ذلك فالحمل على قصد فايد فيجديده او لا انه يتوقف على كون هذه الآية متنازعة عن تلك  
 ان الامر اذا دل لا بد من مقتيد بغيره ولم يكن ذلك الشيء واجبا مولا ثبات ذلك القيد  
 كقولهم سمعنا من الله وسمعنا من ربه وما اذن لنا من ذلك الا اننا لم نكن نعلم ان الله قد نزل على محمد  
 الاثبات في النسخ فكل القيد ومسا ط لا فاده في متعلق الاثبات والنسخ وارجع الصدق والكذب  
 فزيد الشيء يكون غير واجب احكاما عن مثل قوله عليه السلام والتم اد واعن كل امر بعد الحديث  
 التحليل ان الاولان ككل من الضمير كالحكم مثلين فالسا ويل الاول للضمير موقوف على قصد

لا يحتمل



کتابخانه

21

أخرى لما لم يلق النقص مثله فلو دنع واحداً لكم ما وراؤكم ظاهره في حل ما فوق الأرباع من بعض  
الخمسات وقوله تعالى متى وثلاث ورباع فمن لا وجوب للاختصار على الأرباع فيجعل  
يصله وقوله بالعلم المستحاضة تنوفاً لكل صلاة يعني مدلوله فيجعل لها ويصل العمل بالعلم على  
أنها التوقيت وقوله المستحاضة تنوفاً لكل صلاة مفسر فيعمل به أي وإذا احتج أي بالشرط  
من القطع خفاؤه أما لنفس القطع أو لعارض الشافعي يسي خفياً وإلا وإلا ما إن يورث  
أولاً بالعلم ولا يورث كمالاً ولا ولا يسي يورث وإن يشابهها منه في الاسم متباً به  
بلا خلاف ولا شك فيكون من أشكال على كذا إذا دخل في أسكاته وإشال بحيث لا يورث إلا بالعلم  
يتميز به والجمع من أجل صواب ردة إلى الجملة وأجل الأمر بهم فإن قيل ينبغي أن يكون  
العلم ما حفي المراد منه بنفس القطع لأنه في مقابل الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بلفظ القطع قلنا  
العلم بنفس القطع فرق للظاهراً من بلوكان للعلم بما يليه خفاؤه بنفس القطع لم يكن في ذلك  
مراتب الخفاً علم يكن معاكلاً للظاهر إن كان الخفاً اسماً للعلم في ما حفي منه لم يورث  
على ما ظاهره في ما حفي الذي يتوقف بالعلم حيث في بعده للعلم كالشرط فإنه سارق كامل لا يحاط به حصص  
الملك ويقطعه فله منه على السارق من البيت في حفي السرق وهو لا يخذل على سبيل الحق فيقطع  
وإن كان النقصان في ذلك لا يثبت كالباش فإنه ما تقر في معنى السرق لعدم الخفاً قطعه بالوقت ولا  
لا يقطع وهذا في الخاف ما على العلم بالظاهر في العلم حتى يكسبه وبالأدلة في  
المرحوسين لا يجب ألبس على العكس لأن الظاهر في العلم في كفايه بدل على الكشف وأما الله في  
التعليق في ذلك في علم بالعلم دون تركه بلان الظاهر الصغير أكثر وقوماً من الأكرى فمنها يا  
الحق في أولي وترك الباعث فيها الفرق فاش وأصل الباعث فاشعاً لما إليه يورث العلم في  
الحق بالباطن في الظاهرين وقفاً للروح فإن قيل معنى الظاهر معلوم لغيره وشراً إلا أنه  
مشى في حق وأصل العلم والاشعاً كالبسرق في الشرط والاشعاً فيكون من قبل الخفاً لا السبيل  
فليس إلا أنه معلوم شرعاً قبل الطلب والاشعاً في جميع ظاهر العلم هو البسرق والعشر من  
الاشعاً هو البسرق كين في الاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه أن معنى الظاهر علم الظاهر  
العلم هو البسرق والصبر مع العلم في حق أو بدونه وإلا استعارة عطف على قوله



من لغو في المعنى كقولهم تعدوا كواكب كانت قوارير لمن قضيت ابي يكون من فضة  
 ويجمع بين العنق وحسبها في صفاء النواير وشيئها فاستعار النواير لما يشبهها في  
 الصفاء والشهب استعاره الاسد للشمس سم جعلها من العنق مع ان النواير لا يكون الا في  
 الزجاج لما دقت استعاره غريبة بديهة  
 ولا يدرك الا ببيان من الجمل سو كان ذلك تراجم المعاني المتساوية الاقدام كما تشرقوا والخراب  
 القطر كاللؤلؤ اول انقلا من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والركن والربوا  
 والمشايد وما خفي بنفس القطر ولا يدرك ذلك الا بالقطرات في الماء والبر  
 المتور مثل المسميت بذلك لانها اسم الحروف بحيث ان يقطع في الشكل كل منها عن الآخر على  
 حيثه وتسميتها بالحروف والقطرات مما افادت مدلولها حروف اولها الحروف يطلق على الكلمة  
 والعدد والوجه فخرها مثل العين والقدم والسبع والبصر وجوزان الروية بالعين  
 وامثال ذلك كما دللنا على ثبوتها بعد تعالي مع القطر بامتناع معاينها على الله تعالى لتز  
 على الجسم والكان والجملة فهذا كله من قبيل المشابهة بغير حقيقة ولا تدرك كقيس  
 وقبضهم يجعل المقطعات استواء السور والوجه كما ان الرضا فليدفع القدرة او جمل  
 الكلام المذكور فبالبعد والوجه فخرها مما لا يتصور في مقدار تشبيه فلا يكون من قبيل المشابهة  
 نور ما يستدل على الامور المذكورة بعد تعاليها صفات كمالها الشاهد وان تدفع مدسوف  
 بصفاة الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا اننا فاطعون بامتناع الحار والجملة في حقه  
 تعالي فتكون الكيفية مجهولة لا يربى دكها والجواب بان ما هو في الخلق وما يكون  
 نقصان في الفائق وقد يقال ان الشئ عن حواس المرءية والكل امر يكون من حيث نقصان  
 في المستر وقد تدفع من ذلك فحينئذ ان يكون مرانيا فحينئذ بان لا يجوز ان يكون لا يتبع  
 الروية او لغاية الغلظة كما قيل ولا تستر الا هيبة فيجوز ان يكون ان يثبت ما ليس له الغلظ  
 ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يربى دك الكيفية فيكون من المشابهة لا يقال  
 الروية لا تحتاج الى الجملة والمسا في دليل الله تدفع برانا فلا يكون من المشابهة لاننا نقول  
 الكلام في الروية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام وحكم الحق المطالب  
 الكبر في دليل المراد والاطلاع على ان حقا في الشكل كثر وحكم الجمل الاستفسار وطلب

البيان

البيان من الجمل فانه قد يكون شافيا يصير به الجمل مفسر كبيان الصلوة والركن وقد لا  
 يكون كبيان الربا بالمحدث الوارد في الاشياء السند والمفاد كجرحه خرج النبي من الدنيا  
 ولم يبين لنا ابواب الزنا فيحتاج الى طلب ضبط الاوصاف العالمة للعلية ثم بامل العيين  
 البعض وزيادة صلوة كذا حكم المشابهة لتوقف طلب المراد مع اعتقاد حقيقة بناء على قوة  
 الوقت على الاطلاق على ان ما يدل الشئ به لا يحد به غير الله وترجمها المقام على قوله الوقت على الراسخ  
 في العلم والمعاد على انهم ايضا يعلمون ما يدل المشابهة الاول انه الحق بالنظم لا ندرك ان من  
 القرآن مشابها جعل الفطر من فيه فربعتين الراغبين عن الطريق والراغبين في العلم والراغبين  
 المستقيمين الذين لا تنهيا استرلالهم وشكهم فجعل اتباع المشابهة حقا الراغبين لعقله تعالى  
 فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشاء منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعلوا  
 الحجة مع العجز الادراك حقا لقوله والراغبون في العلم يقولون اننا بركن من عند ربنا ولا يصدر  
 بحقيقة سواء علمنا اول من علم من هذا الله وفيه نظر لا لا يخفى على الراغبين في العربة انه لا يصدر  
 ذلك لثان الا ان في المنظم ان يقال واما الراغبون في العلم الثالث انه على ذلك المعنى العاقلين  
 بالراغبين يعلمون ما يدل المشابهة حقا لراغبين على الله وركن الوقت على الله لا يكون يتصور  
 كلاما مبتدأ من جملة الراغبين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الاصل والمكذوب  
 جارا لله في كشاف والمفضل بتدوير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لا لا يخفى  
 الفعلية سالحة لا بد من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا لا يجوز ان يكون يقولون  
 حقا من المعطوف فقط اي الراغبون لعدم الانبساط فكما انشأ لما ذهب عنهم الى ان  
 الراغبين يعلمون ما يدل المشابهة لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز هذا فهو جاز  
 تخصيص الحاصل اي يقولون بالمعطوف مع ان الاصل انشأ كما بين المعطوف والمعطوف  
 عليه من خط الخطاب بما لا يفهم صلا ولا نناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف عليه  
 انفرادها بذكره ونحوها مثل ما جاء في الانبياء وجرى لا يكر ولا تالدا اشار الى الجواب بان  
 فائدة الخطاب بالمشابهة هو الاشارة الى الراغب في العلم لا يمكن الاشارة بالامر بطلب العلم بل  
 ضرب من الجمل لان العلم غاية متناه فكيف يتبلى به وانما الضرب من الجمل لانه لا يتكلم في



الذي لا يعلم شيئا فلهذا سجد في العدم نزع الاستعداد فلهذا ضرب من الجهل نوع آخر فاستلزامه انما هو  
اعظم الغشيق بل هو لان السلب في ترك الجيوب اكثر من السلب في تحصيل الكبرياء انما هو جديوي في  
تعلقه لا ناشق فتوايه اكثر فان قيل ما من ايد لا وقد تكلم العلماء في تافهها من غير تكبر من احد  
وهذا كما لا يخفى على احد وجوب التوقف في المتشابهة قلت التوقف من هذا السلب لا انه لما ظهر  
احل البدر وكسكو بالمشابهة في ان يجمع الباطل على شرط الخلف الى الحكم في المتشابهة كما لا يخفى  
ويلزم في بياننا فسادا وبلهسم ومفسر نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى انما  
تأويل المتشابهات من العجائب والسابعين رجبهم بعد وعش من عبد من بني ابيهم انه كان  
يقول اني لمخون في العلم بعلومنا وبل المتشابهة وانما من علمنا وبله  
هو عن طلب العلم حقيقة لا نظا من العلم انما هو انما يتكلم في ما وليه ظاهرا لا حقيقة فمنا يمكن ان  
يدفع نزاع الغشيق ان هذا لا يخص المتشابهة بل اكثر الغشيق من هذا القبيل لا يخرج  
لا يتقضي حجابا ولا يفتي غير له فانه لا ينسب الغشيق على لا يبر والاها طر بكثرة ما فيه ومنه  
قيل على وجه محتمل لمعنى ايضا مستخرج من هذا البحث بانسداد ليس كما ينبغي والاسبغ  
انه اعراض على ما ذكر من ان اللفظ بعيد القطع وجوابه من تقرير الاقراض ان الدليل المقتضى  
من على موزنه والمبني على الظن لا يفسد القبح ان الثاني قطا ومشا الاول المتوقف  
على امور وجودية كمثل الله معرفة محال لغزوات والوجود في مقاليات التركيب والمعرفة  
مقاسات المذوات وعلى امور وجودية كعدم الاشتراك والجهل ونحوها اذا لا على قبول المقصود  
مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها غشيقا امك الوجوديات فلتوقف قطعتها  
على عصية الزوال ان تعذب بظن الاهاد ولا تفعل التواتر وكلها مختلف وانما العدديات  
فلان مشا على الاستعداد وهو ما لا يفيد الظن وولا القطع ولا يخفى انه لا معنى للاستعداد  
عدم الجمان وعدم المعارض المعنى على الاستعداد وتفسير محسوب انه ان ارد ان بعض  
الدلائل لقطع غير قطعية فلا نزاع وان ارد ان لا شيء منها يقطع فالدليل المذكور لا يفيد الا لا  
نسلم ان الامور المذكورة قطعية في كل دليل لفظي فقولنا في الوجوديات لعدم العصية فعدم التواتر  
قلت لا ثم عدم التواتر في الكلام فان فيها ما هو متواتر لمعنى الارض والسماء ونحوها عدة

موضع

رغم الفاعل ومنه فاستعداد ان مثل ضرب فعل ماض فمخبر ان يؤلف منها دليل لفظي وقولنا  
في العدديات لان جملتها هي المستقرة فلفظا لا يجمعنا على ان الاشتراك والجهل ونحوها  
من امور انما يتوقف الدلائل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقلة لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل  
الاخذ قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الفصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية  
دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل يجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو الجواب  
به وج يعلم قطعا ان الاصل هو الجواب والا لزم بطلان فائدة البحث قطعا ولا فائدة له الا العلم  
المخاطب ولو ان هذا وبطلان كون القواتر قطعية لا نه خبر نعم اليه قرينة على بحثه فسادا قطعا  
وهو يجوز ان يكون حلا يشق قوله على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعا الدلالة على ان معناه هو  
هو المراد لم يكن القواتر قطعية وقولنا ورد في مثاله هذا على تقدير قبوله بطلان  
لمجده التوقف لا يقدم الدلائل في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم واللاحق ليس على من يفتي  
لاها مع شرط الصلا فلا يتصور افتراهما كذا يكون من قبيل اكلون البراءة فان قيل  
هو باعتبار التقديم لا يخرج منه هذا القبيل لان اكلوني ابراهيم ايضا يستعمل التقديم على ان شبيه اللفظ  
من شدة كتابتها بالعتلاء ليستعمل الواو ضمير جمعا قلت اراد بقبول الكلام في البراءة القصة الضعيفة  
التي يوق فيها بالواو وكذا انه على ان الفاعل جمع سؤله كان الفاعل من العقلاء او شبيهاهم ولم يكن كذلك  
ولا لا باعتبار التقديم فاقا يخرج من هذا القبيل وعدم المعارض اشتراط عدم المعارض  
العقل لان العقل يقبل التماز وبخلاف العقل فلا تفرق العقل لا يحتاجه من غير عكس ولا يجوز مكذب  
الاصل التقديم في الفروع المتوقف صدق على صدق الاصل ومن ادعى اورد دليل من المعارض في الاصل  
على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات الا دلالة القطعية بعيد القطع بدلوله تقصير في التوقف  
بذلك كما لا يقطع بالاحكام الشرعية بالتواتر كوجود جدار مثلا لانه لما ثبت بانتركيب الجدران وانكار ذلك  
ان كان حجة با بطلان دليل من حرق فهو مسطحة وهي الاصل الحكمة المقضية استعملت في افساد الادلة  
نوعا على حقيقة بالضرورة والا فهو على انكار للضرورة وكلاما باطلا في نظر الانا لانه  
انكار للدوامات كما يكون كل غير قطعي لا ينافي الاشارة بالجمع القطع بواسطة ان تمام دليل على  
الشيء ومجزم العقل لا يتابع لبعثهم على الكذب كالحكم أي كالحكم الحاصل من الحكم فانه قد







الدال على المعلوم والادعاء للقديم وايضا ثبتت العلة مثبتة للمعلوم لكونه متعاقبا  
 للمعلوم ليس يثبت للعلة لكونها أصلا بل لان ثبتت العلول قد يكون نفس العلة وادراك  
 كذا كذا فيجب ان يقال المعلوم كاللزام المتأخر ثابت بعبارة النفس مثبت للعلة كاللزام  
 للفقراء للمهاجرين بل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله نعم ما افاد الله على  
 رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطفة وحقيقة الفقر لعدم المال  
 لا يخرج الاحتياج وبعد البذلح المال لهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا في هذا الا ان القوا عليهم مع كونهم  
 ذوي ديان واحوال بكملة اشارة الى زوال ملكهم من مملكتهم في دار الحرب وان كفار يكونون بالاستيلاء  
 بشرط الاحرار فان قيل هو استعارة تشبهوا بالفقر لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم فلو لم يكن ملكهم  
 بقدره ان الله لم يجعل لكافرا من المؤمنين بيلا وادراك السبيل الشرعي لا يحسب بغيره اضافة الديار  
 والاحوال اليهم وهي ايضا للملك لا يجب بان الحكم الاحل للحقيقة ومعنى الآية في السبيل عن النفس  
 المؤمنين لا يمكنهم بالاستيلاء من اهل الحرب وادعاء الديار والاحوال اليهم بما زاد اعتبارا ما كان  
 لان في حملها على الحقيقة وحملها على المجاز في حقيقة الخلف قبل تدارك الامر وهو من حيث البحث  
 وموانع الحقيقة والحجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع وعدم ذلك حال اعتبار الحكم  
 من البتة وانما استقاء لاحال الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قلنا يدرك السند لما فيه قبلا لاجان  
 بلقار ما يقول اليه وقيل خلت هذا الرجل ابوه طفلا ما حقيقة وقوله على السبيل والى ذلك من  
 بهذا الكلام وقيل حقيقة والى ذلك من يطلع على المعبر هو الحكم الذي جعل ذلك للقطع من  
 متعلقا للقطع بقوله اكرم الرجل الذي خلف ابوه طفلا حقيقة وقوله على السبيل والى ذلك من  
 قيل قبلا فله سببه مجازي من ان اكرم الرجل حال كونه ليس بطفلا في القليل حال استحقاق قبلا  
 سببه متعول على هذا فاما انه الديان في الاحوال في الحقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخرجهم وان  
 لم يكن حال استحقاقهم اليهم الحقيقة فان قلت ثابت بالاشارة حينما في قسم من الاقسام المثلثة  
 قلت لاجل التميز من قبل هذه الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من فقره  
 عدم ملكه في ثانيا وفيه نظر لان الاشارة هو حال ملكهم ما خلفوا في دار الحرب لعدم  
 ملكهم شيئا او ما لم يملكوا من مقدم لان يجب ان يكونوا في ملكهم او لا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيئا

نظم

فظهر ان اثنائنا بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا فانه اراد بالاولى استتجار  
 الولاية المطلقة لرضاع الولد يكون استتجارا اجرا عن التقدير يكون بدلا له من جوار لا  
 استتجارا عن التقدير يعني على ان هذه الحالة لا تنفي عن المساواة لانهم لا ينعون في العادة قدر  
 الكفاية من الطعام لان نعمه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجره لا يشاركه في العيش لا في البيت  
 بنفسه لان الغني في رزق وقس وكس من غايد الى الوالدات قسا لولاهن الاطعام جعل الغني  
 طاعا لى اكلا من حقيقة طعم الطعام اكلمته والتمتع للتعد ما في المفعول الثاني اي جعلته اكلا  
 واما حمل طعمك هذا الطعام فربما كان يمتد ملكا بغيره لانه لم يجعله طاعا والى هذا  
 هو انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو المملوك والا فلا با حدة هذا والى ذكره في كتاب اللغة اي  
 الاطعام عطاة الطعام وهو امر من ان يكون ملكا او بالعبارة ولا يفتي ان حقيقة جعل الغني  
 اي اكلا ليست في وسع العبد ويجوز اي بالاطعام المملوك انه يصير بالاطعام يعني كان  
 يتبع ان لا يكون المملوك انما ليس بالاطعام الا ان الحق بالاطعام بطريق وكذا في النفس لان الغنود  
 قضا حوالج المساكين وفي كثير من حقيقة الاطعام لا يكتفي بالاجابة لكل ما قيم المملوك مقامها اي معا  
 حوالج المساكين يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الخواص فدرج كلها بالطريق الاول وانما  
 كان جازا للملك ثابتا بالدلالة لا بنقل النظم بل يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وبين الاباحة في  
 الجواز وهو المملوك فوجب ان يصير المعين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون حيا لا  
 كفارة وفي الحقيقة اسم لفعل التي تكفي للخطية فلا بد من تقدير الفعل اي احكام الكسوة سبوا  
 كان بطريق الاعانة او التملك قلت نعم لان الله قد جعل الكفارة تجبسا اطعام نفس التوب  
 فوجب تقديره على وجه يصير كفارة في الجملة وذلك في تكليمه دون اعارته اذ الاعانة تصير الكفارة  
 منافع التوب لا غير فان قلت لما كونه كفارة للاطعام ايضا هو العين لان قوله مع مواسط  
 ما تطعمون اهلكم يدل على اطعام والبدل هو القصور بالنسبة والى هذا جعل صاحب الكتاب او  
 كونه عطف على كل من اوسط لاطعام الطعام فيلزم ان يتوسط في الطعام ايضا التملك بحملها  
 ومنها يجوز ان اطعام من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام ونسب بتقدير اعيان لا يجمع الا  
 حتى الثاني قلت البذل راجح لكونه معقودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير وشتم لا يخط



زيادة البيان وجودها كون المعطوف عليها غير كالعطف قلت معارض باله  
 جعل بكما يكتم الحاشية الأصل على جعل الكفارة عيناً لا معنيً ولا يصير عطفاً بحرفين مع عطف  
 المعنى على العين ولتضمن أيضاً إلى التقدير لعلها من أوسط ما تطعمون وتقع أقطا الطعام  
 غير مقصود بالنية من القطع بأن بيان المقصود في عشرة مساكين أو في بالعقد من بيان كون  
 المعطوف منها وسط ما تطعمون عليكم أذن بالنية ذلك من الأطلاق بقوله العرف بفعل ما هو  
 غاية المقصود غير مقصود وما هو مودونه مقصود وأخرج عن القانون ولقد يجعل خبر كونه عابده  
 إلى عشرة مساكين لئلا عليك كما في العطف اتحاد جهة الأعراب فيمنع أن يكون كونه  
 في موضع البدل من الطعام ولا حط طيف أنه غلط لا سماع له في نسخ الكلام أذ لا تحصل الملا  
 الصحيحة لبدل الاشتغال بخبر إضافتها إلى شيء ولقد كان إذا قلنا الجني مؤبد كذا به ومرت  
 بغيره جاز على أن لا يباحه جواب عما قيل أن المذكورة كثيرة من كتلة التقدير القبة  
 أن الكسوة معدومة في لباس لا اسم للثوب ومن أمثلة الإشارة قوله ثم نزلوا الصيا  
 إلى القيل والوافيه إشارة إلى جواز النية بالنية لأن كلمة ثم للترجيح فإذا ابتدئ الصوم بعد  
 تبين الفجر حصلت النية بعد مقتضى جزمها أنها من الأصل لأن النية بالعبادة وكان موجب  
 ذلك وجوب النية بالنهار لأن جازان بالليل إجماعاً على ما بينه ومما وافق لما فيه من السادة والأخذ  
 بالاحتياط فالشيخ أبو معين أن إذا جعفر الحاد السري قد يوافق استدلالاً على الوجهة  
 المذكورة لكن المحقق أن يقولوا ما أتبع بالقبيلام بعد الاعتقاد هو ما من كذا لا لشرط وأيضا  
 ينبغي أن يوجد المساك الذي هو الصوم الشرعي بحيث يخرج من الليل مفصلاً للصبر لما مر  
 مثلاً وإن يكون المساك هو شرباً يدرون النية فلا بد منها في أول جزء من أجزاء النهار حقيقة إن  
 يتصل به أو كما بان يحصل في الليل ويجعل باقية إلى الآن وليس في الخطأ إلى  
 معناه يقال فثبت ذلك في كل فحوى كلامه أي فيما يستمر من مراده بأنكم قد يسيح في الخطأ  
 مفهوم الموافقة لأن مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لولا به حكم المنطوق شيئاً أو نقياً  
 ويقابله مفهوم الحاشية وكما لكفارة نية بالمشايق مما أن التابت بدلالة النص قد يكون ضرورياً  
 كحرمة الضرب من حرمة الدائفة وقد يكون نظراً كوجوب الكفارة بالوقوع على المرأة الأانية عليه

أن أن في

خلاف أن الشافعية مع طوائف معتقة في أقدم لم يفهم أن الكفارة للجل الجناية على الصوم بل فهم أنها لجل  
 أفساد الصوم بل جامع أن لم يندم لم يجعلها وليست على المرأة لأن صومها قد يندم دون الجهر  
 في جوفها فقولاً بسم أن سبب الكفارة في الجناية الكفارة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقوع قائم  
 وهي مختصة بالجمل ولقد استكت التي عليه أصالة والهم من وجوبها في الحديث لا وارد من بعده إلا عر  
 فإن قلت البيان في جانبه بيان في جانبها لا محذور كما عرفت بخلاف حديث العينا فإن الجهر في جانب  
 الجهر وفي جانبها الزم الجيب بانه من جنس على محقق الشيعي في جانبها وهو م  
 يثبت الكفارة للجناية على الصوم بالأكلى والشرب أو لغيره من شتمها بالجناية عليه بالكل لا أنها أخرج  
 لا الرجز من الجمل فله الصبر عنها كشره الرجز فيها لا سيما أنها لا تفت النفس بها فتنقطع الحاشية  
 ولي هذا تحقيق وجوب الكفارة بابتدائها بدلها للنفس لا بالنية حتى يرد عليه أن النية لا تثبت  
 لحد فإن قلت هذا معارض بوجوه الأول أن الجناية بالوقوع لا تنقطع بالأكلى في اشتراط النية  
 لاعتقاد المال الثاني أن الجاهل محذور الصوم والأكلى يفتينه والجناية على العبادة بالخطأ  
 فوق المنة بغيرها بالقبض لأن الأول يرد على العبادة لبقائها عند ورود الخطأ عليها لعدم  
 المصداقة وإنما تنطلي بعد الورود بخلاف الثانية فإن العبادة قبل ورود القبض المتصلح إلا  
 جميع الثالث أن الوقوع يوجب التسوية من حرمة المرأة الصائمة قال لا عليه هلكت وأهك  
 السرايع أن ناهي على الجهر بفتح الأنظار بوجود بعضها يورث شهده بالعبادة بخلاف ناهي على الشين  
 الجيب من الأول بان السبب هو أفساد الصوم لا اختلاف منافع البضع حتى لو ناهى عاذاً الجيب  
 الكفارة لوجوده لا قبله ولو ناهى ناسياً لا يوجب عدم الإساءة وكذا الجنب لا لكل لهذا الأفساد لا لاختلاف  
 الطعام حتى لو أكل طعاماً عامداً يجب ولو أكل طعاماً ناسياً لم يجب وعن الثاني أن الصوم هو  
 الإساءة من شوق البطن والفرج فالوقوع أيضاً يقتضيه وعن الثالث أن أفساد صومها  
 بفعلها ووجوب الكفارة على الجاهل إنما هو أفساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن  
 الرابع أن الجيب هو خوف التلف لا ناهي الجوع كيت والصوم إنما شرع حكمه الجوع مع ناهي الجوع  
 بشرط خوف التلف ولكن لا جبر ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة  
 فإن المعنى الذي يفهم فيه أي في ذلك النفس الواردة أن وجوبها لحدس به موجود في الوطى يكون



حتى كان تدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل الحلق كالسارق والطارق وما من غير فوجب الحد  
في اللوحة يكون بالدلالة بالناس وللخصم ان يمنع منهم كل من يعين النعمة ان ذكر العنق هو السب  
لوجوب الحد كمن قد خفي على كثير من المجتهدين العارفين بالنعمة لكنا نقول حاصل الجواب  
اننا لا نعلم ان العنق الوجوب للحد هو مجرد قضاء الشهوة نسخ الماء في محل محرم مشتمل على منع هذا الشرع  
افما انما في الشبهة والفتن لان ولما انما هاهنا لا يجب تربية على الزنا لعدم  
شوق السب منه ولا على المرأة للحرمان الكسب والاتفاق عليه فيمكن ولهذا لا يجوز الاقدام  
على الزنا بالكلية ولو بالاعتدال كما لا يجوز الاقدام على القتل فان قيل الحد واجب على كل  
من في الخصي فانما لا يجوز والعجم الذي لا زوج لها مع انه لا تحقق ملكا للبشر فسادا لغيره  
اشتباه السب فلما المراد تحقيق ذلك في جنس الزنا والشبهة يتبادر الى ان  
الطرفين يميلان طبعهما اليه بخلاف العواطف فان الشهوة فيها من جانبها لما على قتل والمفسد  
يمنع عنها بطبيعة على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا في سائر حوصلا  
فيكون الى الزنا خروج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة وايضا حمل الله على وان يشرك  
محل الزنا في الدين والحرارة الا ان فيه ما يوجب المنع وهو استغذاره فيكون شوق الطباع  
السليمة منها اقل والرجح بالجحفة فيمنع اذ في الخصم ان اللزيم فوق الزنا في  
الجحفة وسنذكر ذلك في الشهوة فمد ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسنذكر الماء ولم يكن بيان  
زيادة في الحرقة ضرورة ان حرقة البول لمسا لا يزيد ابدا فاجاب بان زيادة اللزيم  
على الزنا في الحرقة فيمنع في الجواب الحد لان زيادة بعض اجزاء على الحكيم شيء مع نقصان البعض  
كالشهوة وسنذكر الماء واسماء البعض كملك البشر وفساد الفرس واشتباه السب لا يوجب  
الحد فيه كسب البول فانه فوق الحرقة لان حرقة البول لا تزداد بعد حرقة البول فيكون  
مع انه لا يجب بالحد لا قودا لا بالسيف يحتمل معنيين في المعنى الثاني وهو ان لا يفسد  
الا بسيف لقتل بالسيف ثبت النص ص مع الشغل بطريق الدلالة لان المعنى المحرم للقتل  
هو الضرب بما لا يطبقه البند سواء كان بالحدس او غير ذلك الضرب بالقتل بلغة في ذلك  
الزوج ينشئه ويجوز بواسطه السراية ولا يخفى ان يكون المحرم هو هذا المعنى مما لا ينهيه

كل من هو واد

كل من يدين النعمة ونحوها ذهبوا بحديثه وقالوا ان المعنى الموجب هو يخرج الذي ينقض البنية لا  
ظاهر اليه كالحج ونحوه الجحمة وباطنا الى باطلا في الروح وفساد الطباع الاربع فانه من عند بعض  
الائمة ظاهر او باطنا لفساد النعمة اهل النفس الحيوانية التي هي احوار قذيفة التي يكون من الطين احوار  
الاخوة ويكون سبب العنق في الحركة وقوا ما الحياة وهي منه لفتن النفس والحركة ولعسر هذا المعنى  
النفس الانسانية التي لا تنفي بخلاف ابدن فتكون تلك الجحمة اكمل من تلك الجحمة بدون النعمة لقتل  
الخطا ونقص البنية ظاهر فقط كالحجج بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالقتل واد كانت  
الجحمة اكمل من تلك الجحمة البقرة الاكمل من تلك الجحمة كالحجج في مقابلة كالحجج في  
ان يكون سببها سبب كقار واد من الخطا والاباحة لتضاف العقوبة للخطا والعبادة الى لا اعادة  
تبع الاثر على فتن الموت في القتل لفساد المعنى الابدية من جهة الرعي الى صدره وكاف ومعنى الخطر  
من جهة ترك الثبات واصابة الانسان المعصوم وفي الجحمة المعصوم معنى الى اعادة من جهة ايضا  
عند مشورع الفصل في خصوصيات وفيها تفصيل اسم الله تعالى ومعنى الخطر من جهة الحث والكتب وان  
يتو خطرا والاباحة تكون من جهة فحشها والعبادة التي هي الكفاية لقوله تعالى ان الحثات بغير استئذان  
خلاف لعدم كماله فان كلامها كبرية صفة ولا يجوزها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة  
الحس والجحيم الى الجمع ورضان الى رضان كقالت لما بيننا اذ اجبت الحجاب فان قيل انما  
قام فلا يجوز تخصيصه بغير الحد قلت قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكفاية  
والاجل في وجوب تخصيصه بغير الحد فان قيل فيمنع ان لا يجب الكفاية بالزنا في شرب الخمر في حق  
رضان قلت انما وجبت بالافطار والعبادة على عموم وفيه جهة الى اعادة من حيث انه تناول  
شيء يقتضي به الشهوة فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالقتل حرام محض  
كيف وجبت به الكفاية عندنا في حديثه وحاصل جوابه ان فيه جهة الخطا من جهة انما يقتل  
ليس اهل القتل خلقه بل لاديب وفي الثانية جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادة  
كما يمكن لدور العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالعرف من قبل المعصوم بالقتل  
وقيل للسبب حيث وجبت الكفاية لا يولد دون الثاني مع عدم العاصم فيها ككفاية  
وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واستقاطه انما تكفي في اثباته ككفاية







حال من الممكن في شئ وهذا الاعتبار جازم كغيره مع كونه حائلا الى ان يادى والشرط مقدم  
 ولا محالة ففهم من ان المقضي لازم مقدم وقد صرح بذلك شمس الدين في حيث قال المقضي  
 زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليسير المنصوص مقيدا او هو جيب الحكم <sup>يشب البيع</sup>  
 بقدر الضرورة اي مع اركانها وشرائطها الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القول <sup>ولا يشترط</sup>  
 بخارج الزيادة والعيب نعم يعتبر في الامر اهلي لا عتاق حتى لو كان حبيبا فلا اذن له الاولي في الشرط  
 لم يشترط منه البيع بهذا الكلام <sup>فصار كأنه</sup> قال مع جيبك عندي بالبيع وكذا في البيع  
 قبل هذا المقدم غير مستقيم انه يحتاج الى القول وفيه بالبيع وانما يحتاج اليه اذا كان للمنفذ  
 هذا القول وكان انما اختار هذا التقدير لتحقيق في هذا البيع عدم القول بخلاف ما ذكره الامام  
 الميرغوري من ان الامر كأنه قال اشترية منك فاعتقه عني والما سور حين قال اعتقه عني وكان  
 جيبه منك فاعتقه منك فانه يشمل على الاجماع القول بعدم هذا التقدير احسن من جيبه لانه  
 جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه بآيائه ووكيله لا عليه البيع طعاما هو المقصود اذا قلنا  
 باعتقه منك في التحقيق ان هذا حال من التعامل بالمال متعلق باعتقه بمعنى البيع فانه  
 اعتقه عني جميعا مني بالمال <sup>لا القبيض</sup> في المحتمل القبيض من الجيب استعمل بآيائه ولا يوجد  
 هيئة توجب الملك بدون القبيض من الصور المذكورة تقع بغير الحق من المنع دون الامر وانما  
 قيد بالبيع في العبة لان القبيض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه لا يحمي السقوط حتى يقع الحق  
 غير الامر في ما اذا قال اعتقه عني بالمال وديار ووطول الزمان لان القبيض ليس مبرا اصل في البيع الفاسد  
 بدليل ان الصحيح يعلى بدونه فالفاصل على بآيائه اصل في السقوط نظرا الى اصله بخلاف العبة  
 فان القبيض فيها شرط اصل لا عمل الا به ولان الفاسد اضعفه لاحتاج الى القبيض ليقو عليه وقد  
 حصل المتفرق بثبوت في حق الحق <sup>ولا عموم</sup> المقضي على الغلط اسم المنفرد الى اللان  
 المقدم الذي اقتضاة الكلام صحيحا ما اذا كان تحت امره لا يجب اثبات جميعها لكن الضرورة  
 ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدم الاصل غير ان المسكون عنه وان لم يكن  
 من غير ان اللفظ والمقضي معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقضي الى الشافعي في رواية وكذا في  
 ذلك المقضي على اسم الله عند ما يوقف حذقه او محته عملا او شرعا او لغة على تقدير وقوع

المقضي

المقضي اسم المنفرد فاذا وجد تقديره في مقعدة يستعمل الكلام بكل واحد منهما فلا محذور في خذ  
 ايضا بمعنى انه لا يبيع بقدر البيع بل بقدر واحد بآيائه فان لم يوجد دليل معين لاحد كان مبرا به الجمل  
 ثم انما يبين بآيائه كانه كقولنا للفظ والمقضي في قوله في افادة المقضي فان كان من صيغ القوي  
 طعاما فلا فاعلى هذا يكون الحكم منه اللفظ ويكون انما يشرط ان لا مدلول اللفظ لا يفتك منه  
 فيقول الخلاف في ما اذا قال قال الله لا اكل اكل وان اكلت فغيري حر عندك في يمينه طعام دون  
 طعام تخصيصا للعام على الحكمة الواقعة في سياق النفي والشرط لا في المعنى لا اكل طعاما وقد ثبت في  
 حينه ضرورة لا يجوز ان لا يفسر بعام ولا يتبدل بالتخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وتنبؤ به لكل طعام بل  
 البيع عني في حقيقته لانه او كذا لانه لا يفتك من اكله لكنه مبني على وجود الحاق به في كل صورة لا على  
 عموم المقضي ويكون الشا لذكر من قبل المقضي فاعلى في تفسيره انما على تفسيره في اعتبار التوقف  
 عليه في جيبه انما الحكم الشرعي موقوف على الصبي باعتقاده في حق المقضي فيكون محله الخلف على اكل شر  
 موقوف على اعتبار المأكول <sup>فان قيل</sup> يعبر بالسؤال انه لا يفسر به طعام دون طعام بناء على ان  
 المقضي الاحكام لم تكن لم لا يجوز ان ينوى اكل دون اكل على ان يكون العموم في الامكالات فان  
 ولا لانه على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب القدر فتكون نكرة في سياق النفي بآيائه  
 اذا صرح به بخلاف اكل اكل فانه يصدق في غير اكل دون اكل وتفسر الجواب ان الخطاب بالمصدر انما يات  
 لعملي في حق الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توفقا لكل على كل وهو الدال على نفس المبرور  
 افراد الالاف في الفعل على المبرور على مجرد الدلالة مع مقارنته الى ان فلا يكون عاما فلا يتبدل  
 التخصيص بخلاف المصدر في نحو اكل اكل فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر بهذا اللفظ  
 مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل على الما منه وقد اخرجوا بان لا يثنى ولا يجمع كذا  
 ما يكون للنوع والامر وايضا ذكر في الحاشية انه قال ان خرجت فغيري حر ونوى السفر خاصة عند  
 وبآيائه ووجه بان ذكر الفعل في المصدر وهو كذا في موضع النفي فيتم فيقبل التخصيص  
 ما دله اي ولا لانه لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد اكل بطريق الاقتضاء كما انه ثبت  
 ضرورة تحقيقه في مبرور اكل لا يوجد فرد من افراد تثبت لما منه في نفسه فيفسر نظرا لان عموم  
 النكرة المسماة ايضا ليس باعتبار دلاله اللفظ على جميع الافراد بطريق المشطوق بل باعتبار ان



بقى فيهم يقتضي ان جميع افراد ضرورية فان قيل يقتضي السؤال ان دلالة المسألة  
على المكان اقتضاؤه وقد صحت منه سب واحد وهذا يقتضي يقتضي سائر العوم فلهذا يقتضي سائر العوم  
وقد تقرر الجواب اننا لم نثبت مقتضى بل ابتداء واحد فهو مشترك او لحدود على الجحش بغيره  
كونه انما هو مقتضى من الاطلاق وذلك لان المسألة صالحة من السكنى وهي انما في مكان على سبيل  
الاستيفاء والبقاء وبقي فعل يقوم بها بانها يتصل بفعل كونهما بفعل صالحة وذلك في الشيء يكون  
بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال بواقع السكنى من اربعة اقسام وعمل الشب وبها لا ينفى  
اصل السكنى هذا ولكن قد شتمت المسألة عرقا في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد  
منها او لا ولهذا جعل عليه هذه عدم اليقين ولا يكون فيه بيت دون بيت او دار دون دار لانه لو  
الى عموم المقتضى وقد تقرر ان مقتضى المسألة هو ما يتصل به ذلك الذي قوله في  
بعض مقتضى ما في قوله بغيره مقتضى على قوله ولذلك قلنا اقتداء بغير الاسلام فانه يقع جميع  
الابحاث المتعلقة ببعض المقتضى بخصوصه مجتمع ولذلك قلنا قد وقع مقتضى في باب الاطلاق  
عنا رت مشابهة صحت عندنا في حقيقة الثالث في البعض منها مثل طلق نفسك دون البعض  
انت طالق وطلقتك فاذا خرج بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقك طلاقا صحت فيهما  
انفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك لان ذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك  
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما قلناه من الافراد وهو الثالث وفي طلق نفسك ثابت بطريق  
الاقتضاء فيكون كالمقتضى فيجوز حمله على الاطلاق وعلى الكل كما هو سبب الجحش ويحتمل ذلك انما انت  
طالق يدل بحسب لغة على انصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق على الرجل بطريق الاستدلال  
فانما ذلك في الطريق الثاني بطريق الاستدلال من الرجل امر شريعته من ان انصاف المرأة بال  
يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيستدرك بعد الضرورة فان  
قيل هذا انما يقع في انت طالق دون طلقك فانه صريح في الدلالة على ثبوت الطلاق في  
من قبل الزوج لغيره حيث بان دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ما هو على مصدر واحد  
في الحال فكان ينبغي ان يكون لغو لعدم تحقق الطلاق في الزمان اما ان الشرع اثبت للزوج  
هذا الكلام مصدر او لا فان من قبل التكلم في الحال وجعله انشاءا للطلاق فصارت دلالة

على

على هذا المصدر اقتضاؤه لانه بملاق طلق نفسك فانه مختص من افعالي فلهذا الطلاق من غير ان يثبت  
على مصدر ما لم يثبت في فعله لا انه يطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف على ان يثبت في  
يقولون الطلاق الثالث به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لانه لا اقتضاء فيكون بغيره المملوطة  
بمنهج حمله على الاول وعلى الكل وان لم يكن حمله على ما عرفت في غير ذلك لان المصدر ما لم يثبت في فعله  
ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلق طلاقا فانه لا يقتضي طلاقا فانه لا دلالة على العوم  
كيف وهو كونه الاثبات فان قلنا انما يثبت فيه نية الثلاث قلنا من جهة ان الطلاق  
اسم وان حله هو حقيقة او كونه او كونه من حيث مجموع بعضي الطلاقات الثلاث لانه مجموع في  
باب الطلاق والى هذا الحق اشكركم كسائر كلام الجحش على ما شرعنا له فانه قلنا فلم  
لم يخرج نية الثلاث في المقتضى هذا الاعتبار لا باعتبار العوم قلنا لان الجحش لا ينفى منه اللفظ  
والمقتضى ليس باللفظ وهذا لا ينافي انما اقتضاء عدم عدم المقتضى ايضا لانما لو نوي الثلاث لكان  
على الطلاق الثالث بطريق الاقتضاء قد اريد به جمع ما قلناه من الافراد وهو جميع عموم المقتضى  
هذا قال القادة واذا كان ثابتا اقتضاء لا يعم فيه نية الثلاث لانه عموم المقتضى ولا نية الثلاث  
انما يعم بطريق الجحش من حيث ان الثالث واحد اعتباري ولا يعم فيه الجحش الا باللفظ كونه مقتضى  
على القادة انه فرغ من المقتضى ما به يثبت ثبات جميع مقتضى الافراد وهذا لا ينافي الجحش انما  
مقتضى نية الثلاث فان قيل هذا معارضة تقرير ان صريح العقود والفرج مثل  
بعت واشتريت وتكثرت وطلقت كلها في الشرع اشرأت موضوعه لا ثبات هذا المعنى فالطلاق  
الثابت من قبل الزوج بطريق الاقامة ويكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما  
فيكون ثابتا عبادة لا اقتضاء فيصير بمقتضى طلقك طلاقا فتصح نية الثلاث لا يقال  
هذا وان ارد على جميع صور الاقتضاء فان استتم في حال اعتق بغيره على ما لا يثبت هذا اللفظ  
بل بقوله اما من اعتقته فلما نقول معنى المقدم انه يجب ان يعتبر ولا يعم فعله لكونه  
فانه لو اعتبر اليمين من امر الزوج الاثبات شرعا وهذا لا يكون ان يعتبر ثبوت الطلاق  
بطريق الاستدلال او لا ليعمل الاثبات في الامر بالعكس لا انما يثبت الطلاق من قبل الزوج الا  
الاثبات بهذا الكلام واجاب عن المعارضتين انما ليس معين كون هذه الدلالة



انشاء في المشرع انها تعدل عن معنى الاخبار بالكلية وقد خضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون  
مدلولها على الحقيقة ذلك بل معناه انها جميع متوقف مدلولها على الغوية على ثبوت هذه  
الامور من جهة الحكم فيعتبر المشرع ايضا عنها من جهة بطريق الاستقصاء لتعيني هذا الكلام فمن حيث  
ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء وهذا كان جعله انشائيا  
ضروريا حتى لو امكن القول بكونه اخباريا لم يجعل انشاء بان يقول المطلقة والمطلوكة احد شيئا طلق  
لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بان لا يعتمد بهذه الصيغة الحكم فيه خارجيه مثلا بعث  
يدك على مع آخر هذا الصيغ الذي يعبر به ولا انشاء ولا امر ولا ايضا لا يوجد فيها خاصة الا  
اعني لاحتيا المفسر في ذلك لئلا يتطرق تخلفه من حكم عليها با حذفا او انشاء لو كان طلق  
اخبارا لكان ما فيها فلم يتقبل المفسر انشاء لا توقيت من قول آخر فاحتمل ان يعرف كل امر في  
الامور انشاء المطلقة والرجعية انت طالق من ما اذا قصد انشاء طلاق تام ومن ما اذا اراد  
خبر عن الطلاق السابق في الجملة كون هذه الصيغة من قبيل الانشاء فلا يرد هذا على ما  
رواه من المفسر بكونها اخباريا لكنه غير مقيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاستقصاء متوقف على  
كون الصيغة خبرا ولا انشائيا بالجملة فحقا انما في ان الطلاق الذي يدل على طلاق  
صفه للمرأة وليس بتعدد في ذاته بل بتعدد بطريقه اعني التعلق الذي هو منه الرجل وهو منها  
غير ثابت لانه لا انقضاء ولا نسخ فيه التثنية فيه فلا يوجب فيها ثبوت تعدد عليه كالكس وهذا  
الوجه المذكور في الهداية وهو خبر شامل لمثل طلقك وهذا ليس اخر انشاء في الهداية  
جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية اما ذكر هذا الكلام جوابا عن  
الساقية ان ذكر الطلاق ذكر الطلاق لغة لذكر الحكم العالم بذكر فعل فاعلم ذكر الطالق وذكر الطلاق  
هو صفة المرأة لا للطلاق هو طلاق هذا جوابا عنه ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكره لان الطلاق انما  
من قبل الزوج مع ما ثبت بطريق الاستقصاء فلا يقع فيه الثلاث فيه وهذا لا يرد على المعارضة المذكورة وهو  
ان التعلق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل طالق وطلقك في المشرع  
انما لا يقع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخر عنه بانثابه بطريق الصادرة  
لتصح فيه الثلاث فيه ولا كمال لا مع كونه انشاء والقول بان اخبارا يقيني سابقا الطلاق من قبل

الزوج

الزوج تعيها ما يصير بعينه بموجب الاوامر وقد عرفت ما فيه شرح قال والوجه المذكور في الهداية  
متوقف على ان طالق طلاقا وان انشاء الطلاق فانه صفة المرأة وقد عرفت فيه الثلاث انشاءا واجاب  
بانها لا تكون انشاءا انما اراد بالطلاق التطبيق على الشا ويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ما  
انت طالق بانفس ذات وقع عليك التطبيق ليس با بعد من ذلك وتصح فيه الثلاث لو كان كسجه فيه  
الثلاث متوقفة على كون الطلاق ارادة التطبيق ولو تعلق ذلك على فيه الثلاث لمزم الدور لا انما هو  
المتوقف على فيه الثلاث هو صفة بانها ارادة التطبيق لا نفس ارادته لا بد من الجواب ان في  
ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعد ولا يقع فيه الثلاث فيه اصلا بل انه لا يتعد ولا يقع ذلك في  
بتعينة التطبيق ووجه لا يرد انفس لانما تقول التطبيق الذي يقتل المقدور لانه ثابت في انت  
طالق طلاقا وان انشاء الطلاق بطريق الاستقصاء كما في انت طالق بعينه ولو كان صفة في الثلاث في الطلاق  
بسيما على جهة في التطبيق لما عرفت ههنا وهو النقص ولا يندفع الا بالادلة المذكورة لان الحقيقة  
في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون يعني لا يكون الى ان كان المفعول شرط جارية قوله لا بد  
على العدد من على الوجود وقوله كذا اسم جسيم متروك او كان المفعول وهو ليس باسم كذا اسم جسيم  
فلما دللهم يعني ان صفة في الثلاث في انت باين ليست مبنية على عدم النقص بل من قبيل احد معنى  
او بعد توجب في باب النقص وهو ان لا يكون في الوجود قد تعلق على الحقيقة وهي المرأة  
الحرة هو ثابت للزوج في الحال وعلى الغيبة وهي المرأة الحرة ان تتبع المرأة جملتها  
في صفة فان كان الخطا بين الزوجين وموافقا من المعنيين ومعا على جهة كانه مستر بما فيها الخطا  
والا لكان حسبا كذا لكن لا يقع فيه اي من النقص منه عدد معين وهذا مكررا سابقا وزياده  
لا توجب المقصود بان لا يقع فيه عدد معين في النقص لا على وجه العموم ولا على وجه  
لان لا يعتبر فيما بين الزوجين الا قول الحقيقة في شكل بما قالوا انه انما لم يوشك انفس الا وفي  
الحقيقة لانه المستحق لان الطلاق لا يكون دفعا صلا وانما يتوهم وكذا في اجزى من جهة انه  
لا يثبت في الحكم الطلاق الذي هو ان لا الملك كونه معا على شرط انقضاء العدة او جعله بانها  
ولا ان الرجل الحرة لتوقفا على انصاف الطلاق في اليد وعدم ثبوت حكم الشرع لعدم ثبوت شرط  
ليس في انما يتصل بوجه انشاء المفعول بالنقص في طالع حتى ان كثيرا من الاصوليين







فان قيل في توقف دلالة على التوقف على غيره على كثر الفائدة انما يحصل دلالة على التوقف  
الغير كذلك ويجب بان ما توقف عليه دلالة على كثر الفائدة عقلا وهو يعلم انه لو دل  
الفائدة لا تكثر الفائدة هنا وهو محصورها في الواقع والتوقف على الدلالة وهو كثر الفائدة حيث  
لا عقلا ان يحصلها في الواقع لا يحصل حصولها عند الدلالة وجواب ظاهر وهو ان التوقف  
يثبت بما فيه الفائدة بل لا بد ان يكون الظهور الثالث في انه لو لم يكن التخصيص بالوصف  
الدلالة على الحكم عن الغير كان ذكر الوصف ترجيحاً بالمرج لان التوقف على الوصف لا يوجب  
اللازم بالدلالة لا يستقيم تخصيص احد البطلان من غير فائدة مرجحة وكلام الله ورسوله لا يجر  
وليس هذا ما لا يوجب ما فيه من الفائدة بل لا يستلزمه ان كل ما قلنا ان الفائدة للفظ سواء  
فحين ان يكون مراداً من هذا المذكور في القاعدة الكلية الاستدلال به ولا يجرى هذا في مفهوم  
اللفظ لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يثبت عند الاستدلال باللفظ المقصود لا يقال المرجح هو  
شباب الاجتهاد وانما يقال انما يكون على المنطوق لا على اللفظ على القياس ليس بجواب المقصود  
الحق لانه فاسد السبيل ان تعليق الحكم بالشرط المذكور منه مشعر بعلية الوصف الحكم فليقتض  
عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لان مقتضى المعلول بان مقتضى العلة وعندنا لا بد من  
لان موجبات التخصيص لا يجرى فيها ذكرنا فان قلت هذا استدلال على منهجه باطلان  
للمعنى بل يجب ان يكون توجيهاً قلت اذ كان من مذهب الختم دعوى بوثق شي وابلط من ذلك  
وتيقه كمن في الظاهر ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم سبيل ما لم يقع عليه التمسك وانما سكت  
عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المتقرب يوجب ان يجعله ليل على مذهب كما ينبغي ان  
شار الله نعم فان قلت اول شرط في مفهوم الخالف ان لا يظهر اولوية ولا سواة على  
ما مرجه به المقدمه ايضا فكيف ادعى انهم محصورا وموجبات التخصيص في الاربعة المذكورة  
وفي نفي الحكم عما عدا ذلك قلت لان ظهور الاولوية والسواة فان شرط عدمه في المفهوم لا  
انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى

فان قيل في توقف دلالة على التوقف على غيره على كثر الفائدة انما يحصل دلالة على التوقف  
الغير كذلك ويجب بان ما توقف عليه دلالة على كثر الفائدة عقلا وهو يعلم انه لو دل  
الفائدة لا تكثر الفائدة هنا وهو محصورها في الواقع والتوقف على الدلالة وهو كثر الفائدة حيث  
لا عقلا ان يحصلها في الواقع لا يحصل حصولها عند الدلالة وجواب ظاهر وهو ان التوقف  
يثبت بما فيه الفائدة بل لا بد ان يكون الظهور الثالث في انه لو لم يكن التخصيص بالوصف  
الدلالة على الحكم عن الغير كان ذكر الوصف ترجيحاً بالمرج لان التوقف على الوصف لا يوجب  
اللازم بالدلالة لا يستقيم تخصيص احد البطلان من غير فائدة مرجحة وكلام الله ورسوله لا يجر  
وليس هذا ما لا يوجب ما فيه من الفائدة بل لا يستلزمه ان كل ما قلنا ان الفائدة للفظ سواء  
فحين ان يكون مراداً من هذا المذكور في القاعدة الكلية الاستدلال به ولا يجرى هذا في مفهوم  
اللفظ لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يثبت عند الاستدلال باللفظ المقصود لا يقال المرجح هو  
شباب الاجتهاد وانما يقال انما يكون على المنطوق لا على اللفظ على القياس ليس بجواب المقصود  
الحق لانه فاسد السبيل ان تعليق الحكم بالشرط المذكور منه مشعر بعلية الوصف الحكم فليقتض  
عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لان مقتضى المعلول بان مقتضى العلة وعندنا لا بد من  
لان موجبات التخصيص لا يجرى فيها ذكرنا فان قلت هذا استدلال على منهجه باطلان  
للمعنى بل يجب ان يكون توجيهاً قلت اذ كان من مذهب الختم دعوى بوثق شي وابلط من ذلك  
وتيقه كمن في الظاهر ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم سبيل ما لم يقع عليه التمسك وانما سكت  
عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المتقرب يوجب ان يجعله ليل على مذهب كما ينبغي ان  
شار الله نعم فان قلت اول شرط في مفهوم الخالف ان لا يظهر اولوية ولا سواة على  
ما مرجه به المقدمه ايضا فكيف ادعى انهم محصورا وموجبات التخصيص في الاربعة المذكورة  
وفي نفي الحكم عما عدا ذلك قلت لان ظهور الاولوية والسواة فان شرط عدمه في المفهوم لا  
انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى

عنه

حق السواء بطريقين احدهما انما اشكالكم بحفظه لكونها غير محال امرها وقائمه صاحب  
للفتح ذكره في المتن مع دابة ويطير بخاصيه مع طائر بيان ان المقصد من لفظ دابة في  
لفظ طائر انما هو الى الحبسين فليكن بعد تفصيلها يعني ان اسم الحبس محال بمعنى الحبسية والذات  
تبع ما هو من خواص الحبس دون الفرد وليكن ان المقصد به انما هو الى الحبس الى الفرد واللفظ  
الذي حمل عليه لفظه وعده ككلام صاحب الفتح من انما ذكره الوصف ليعلم ان المراد باللفظ دابة  
محصوره بعيدة عن ذلك ما معلوم قطعاً بدون الوصف لان الكثرة المنفية لا سيما مع كونها لا تنفي  
قطعية في العموم ولا تنفي ان لا يحصل لخصوصه صلاحاً جامعاً الى العربية معلوم بوجه الختم  
لغير ذلك الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالكون بان لا يحجب  
لتخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالكون بان لا يوجب التخصيص سوى ذلك الشرط  
مستفاداً انما اشكالكم بالشرط فاعلم ان مقتضى الشرط انما هو ان لا يوجب الوصف غير ذلك  
ولا مقتضى شرطه خصوصاً في كلام الله تعالى وكلام الرسول فانه يجوز ان يكون الكلمة واحدة منها  
فوايد كثر من هذا وانما احسن العقلا وادام لم يكن مقتضى معلومته لم يحصل لكونه باستقراء الحكم سوى  
الدلالة على الحكم وهو ما نرى اما اولاً لان مقتضى شرطه انهم محصورا وموجبات التخصيص  
الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم بما سواه سمعنا في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا  
يظهر اولوية ولا سواة ولا يخرج من الغلب ولا السواء ولا الحادية ولا تعدد جماله او  
او غيره كمن حمل لا يقتضي تخصيصاً بالذكر ولقد صرح بان انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذ لم  
يظهر الوصف فائدة اخرى اصلها مساوياً فان الوصف لا كسفا والمخرج والادام او التاكيد  
ليس من التخصيص بالوصف شي لما عرفت وكان مقتضى التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة  
وان المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص الى ان يقتضى الشرع وتعديل الاشتراك وانما  
ثالثاً فلان لا يتعارض لهم في ان المفهوم يظن بعارضه القياس فلا يتوقف على الجرم بان مقتضى القياس  
الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو ما حصل عدم ظهوره في من الموجبات بعد التمسك باللفظ  
وقوله واللازم الترجيح يعني بما ذكرنا من التمسك بظهوره على ما ذكرنا لان  
استثناء العداية المذكورة لا يوجب استثناء المرجح لكونه لا يكون مرجحاً آخر غير ما

فان قيل في توقف دلالة على التوقف على غيره على كثر الفائدة انما يحصل دلالة على التوقف  
الغير كذلك ويجب بان ما توقف عليه دلالة على كثر الفائدة عقلا وهو يعلم انه لو دل  
الفائدة لا تكثر الفائدة هنا وهو محصورها في الواقع والتوقف على الدلالة وهو كثر الفائدة حيث  
لا عقلا ان يحصلها في الواقع لا يحصل حصولها عند الدلالة وجواب ظاهر وهو ان التوقف  
يثبت بما فيه الفائدة بل لا بد ان يكون الظهور الثالث في انه لو لم يكن التخصيص بالوصف  
الدلالة على الحكم عن الغير كان ذكر الوصف ترجيحاً بالمرج لان التوقف على الوصف لا يوجب  
اللازم بالدلالة لا يستقيم تخصيص احد البطلان من غير فائدة مرجحة وكلام الله ورسوله لا يجر  
وليس هذا ما لا يوجب ما فيه من الفائدة بل لا يستلزمه ان كل ما قلنا ان الفائدة للفظ سواء  
فحين ان يكون مراداً من هذا المذكور في القاعدة الكلية الاستدلال به ولا يجرى هذا في مفهوم  
اللفظ لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يثبت عند الاستدلال باللفظ المقصود لا يقال المرجح هو  
شباب الاجتهاد وانما يقال انما يكون على المنطوق لا على اللفظ على القياس ليس بجواب المقصود  
الحق لانه فاسد السبيل ان تعليق الحكم بالشرط المذكور منه مشعر بعلية الوصف الحكم فليقتض  
عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لان مقتضى المعلول بان مقتضى العلة وعندنا لا بد من  
لان موجبات التخصيص لا يجرى فيها ذكرنا فان قلت هذا استدلال على منهجه باطلان  
للمعنى بل يجب ان يكون توجيهاً قلت اذ كان من مذهب الختم دعوى بوثق شي وابلط من ذلك  
وتيقه كمن في الظاهر ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم سبيل ما لم يقع عليه التمسك وانما سكت  
عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المتقرب يوجب ان يجعله ليل على مذهب كما ينبغي ان  
شار الله نعم فان قلت اول شرط في مفهوم الخالف ان لا يظهر اولوية ولا سواة على  
ما مرجه به المقدمه ايضا فكيف ادعى انهم محصورا وموجبات التخصيص في الاربعة المذكورة  
وفي نفي الحكم عما عدا ذلك قلت لان ظهور الاولوية والسواة فان شرط عدمه في المفهوم لا  
انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى

عنه



فيجاء فيه فيفسر ان الفاعل بالمعروف انما يكون بذكره اذ لم ينظر الى حله  
 بعد التخصيص والاعتناء به فيحصل الظن وهو كاف اذ لا تأمل بان المعرف قد قل في ذلك  
 نظير لما قيل ان الله لو ثبت لثبت له بالثبوت وهو مستلزم لثبوت الفاعل باللاحق وهو غير مفيد  
 لان المسئلة من اصول معانيه محمول في موضع العادة لان العادة ان يكون الموصوف باللاحق  
 ليس على ما ينبغي ان يخرج من العادة ان يكون ذلك الموصوف بما على ان العادة جارية بان تصاف  
 المذكور بذلك الموصوف وان العادة هي الاتصال يكون الرباب في محموله فلو كانت لثباته في  
 للامور في العادة جارية بذلك المعنى ما ذكر في بطون مختلفة بان يكون على ذلك  
 مستهال في هذا المعنى لان الفاعل انما ثبت طاهر في وقت الدعوة فكان اتصال الموصوف  
 باللاحق في قولهم الفاعل فيها يكون في الامة في ارض كذا يحتمل ان يكون منه وارثا  
 وان يكون نظرا لثباته في الامة فيكون لنا فيكونا مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة التخصيص  
 وهذا كما ورد في بحث التخصيص بالصفة في قوله لا تفعلوا الا ما كنتم تحبون في ذلك  
 فان الشرط الذي ما يتوقف عليه تحققه وان يكون داخل في ذلك الشيء ولا موصوف في فاعله وورق ينتج  
 بانفسه في هذا دليل على هذه الشرطية والافقيعية في كونه الصفة من الموصوف جاز فيها وبالعلة  
 دلائل معروفة الشرطية حتى في هذا الموضع من لم يذهب الى معنى الصفة فيكون مذكورا  
 اي بناء على عدم حله فيكون لا بناء على ان عدم الشرط حله لعدم الحكم وما ذكرنا من ذلك في  
 يعني لثبات ان كانت الاصل معلومة فلا يثبت زكاتها لا يجب بذلك ان يكون في الامة خلافا له وايضا  
 الحكم المعلوم عند عدم الشرط لا يجوز تقديره بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وهذه يجوز  
 لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انما لانتم ان الشرط هنا ما يتوقف عليه الشيء  
 بل ما يعلق عليه الحكم كالوجود في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من استثناء المعاني  
 استثناء المعاني عليه وهو ظاهر والعينان المذكوران ان الشرط كلاما شائعا في عرف الشرع والشرط  
 في الدعوى العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح التكميل ما يتوقف على الشيء ولا يكون  
 داخل في الشيء ولا موصوف فيه وفي اصطلاح التمام ما دخل عليه من الازدواج المخصوصه الدالة  
 على ما يسميه الاول وسيسمى الثاني ذهبا او خراجا سواء كان عليه في الجارية مثل ان كانت الشمس

والنهار

فانها ان وجدت او لم توجد مثل ان كان النهار وجودا فالشرط للاحقة او غير ذلك مثل ان دخلت  
 الدار فانت طالق وحمل الشرط هو الشرط الحقيقي وظاهره ان لا يلزم ان يكون موصوف عليه  
 الا انه يجب بان لا يذهب اليه البسب فذلك ينبغي بان يتقاربه في اللفظ فلا يلزم شيئا من ذلك ولا يلزم  
 وان لم ينظر في اللاحق عدمه فيحصل التثنية بالمعروف ولا يلزم في عدم القطع ومن لم  
 يستطيع ان يثبت ذلك في اللاحق قدور بها على كمال المعرفة فليكن مذكورا في الامور والموصوفات  
 فعنده لا يجوز كمال الامة عند استعلاء كمال الكثرة ويكون هذا حكما شرعيا ثانيا بطريق  
 المعرف مخصصا لقوله في قوله كمالكم ما وراء ذلك على ما هو منه في ان في ان التخصيص  
 لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسحا له على ما هو منه في المنزلة في نسخ التخصيص في  
 ذلك لان النسخ بحيث ان يكون حكما شرعيا لاحدا اصليا وقد يقال ان الشرط لا يصح  
 مخصصا اي تقدير الاتصال ولا ناسحا اي على تقدير عدم الاتصال فمفسر نظر لان عدم  
 الاتصال ظاهر للحقيقة واما ذلك فيكون مخصصا ولا ناسحا فيبقى يجوز ان يقول تعالى واحمل لكم  
 وزاد ذلك من جهة اختلاف قوله فمن لم يجد فسيام فلا ناسحا فيام فمن لم يستطع فالحمام ستين سكينا  
 فان لم يجد واما في قوله فسيام لانه لم يعمد فيلزم على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشرطية  
 فثبت على عدم اللاحق فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند شرطه ثبوته وهذا  
 فيما يثبت قبل الشرط فيكون كمال الامة فليكن لاجل ان يثبت من حيث انه يثبت من حيث  
 دلاله لا لظهوره وانما في جوده في الخارج قبله في بعض الاحكام في الايات المتعددة في وجوب الصلوة  
 مثلا فانما لوجوبه في كل من يثبت بالاحرام ان اثبات اثبات محال وهذا بناء على التحقيق  
 في العلم الشرعي عند اهل العربية ان الحكم هو الحكم وحده والشرط قيد له في كل الطرف والحق  
 ان الحكم ان كان جازيا فالشرطية خبرية وان كان استثنائيا فالشرطية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط  
 والشرط كلام واحد وان على شرطية شرعية او ثبوتية على تقدير ثبوته من غير ذلك على الاستثناء عند الا  
 وكل من الشرطية والشرطية من الكلام غير المتعارفين في الاول وجعل التعليق  
 اجبا للحكم على تقدير وجود الشرط واحدا ما لا يعلق تقديره فصار كل من الثبوت والاستثناء  
 حكما شرعيا باثبات من اللفظ منطوقا ومعنويا وصار الشرطية عند تفسيرها وقصر المعنوي



على بعضها وقال بوجوبه انه الثاني جعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط  
عنا لنرى ان الشرط على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا سفيها على عدم دليل الشو  
لاحكاما شرعا مستقلا وامن لنظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عدم التعداد حتى يقتصر  
على البعض وكفارة العين اي فجزء لتجديد كفارة العين اذا كانت مائة بان يمتنع  
رقبه او يعلم عشر مائة او يكسوم قبل ان يثبت بناء على هذا الاصل وهو ان الشرط لا يثبت قبل  
وجود الشرط وان الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده ولا يمتنع السبب فان قلت هذا  
ليس من التعليق بالشرط في شيء بالبعني الذي يمتنع فيه قلت لما قرأ هذا الاصل في نحو ان يثبت ما لا  
دخلت الدار كان قوله انت طالق شيئا قد دخلت شيئا اشارة الى انه يجوز في السبب الشرط مطلقا  
سواء وجد فيه صورة التعليق او ذات الشرط او لا فان التعلق عنده للكتابة بدليل اننا قد علمنا اليه  
ولفت الشرط للتوقف وجوده او ايجابها على ما لا يمتنع ان يمتنع من طلق فيك كغير  
ان حث في جبرها على شيء بقاء هذا الاصل متعلق بقوله جبرها على الكفارة لا  
بقوله فان العين سبب وفيه البعد لانه ثبت ان نفس الوجوب قبل وجود الشرط  
بناء على ان وجوب الاداء هو مما لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في اليد  
اما عين وجوب الاداء اوها مثلا وما ان لا يمتنع ان يثبت الوجوب حيث لا يثبت  
وجوب الاداء فتجديده قبل وجود الشرط يكون تجديده قبل الوجوب ولا يمتنع ان لا يمتنع  
قبل الوقت بخلاف الركوع الجوز واعلم ان المذكورة اول ان في نفسه ان نفس الوقت  
قد يمتنع من وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق  
الخطاب بوليست بوجبة الاداء بل بظهور لا في تحقق الغشاء وتحقيقه لا في جبرها  
الوقت ان فصل بعد ذلك العذر وما تعلق الوجوب بنفس الحال فلا يبطأ انما هو ان  
الحكم لا يتعلق بالافعال المكلف بل لا يمتنع له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا هو اسم  
نحو حرمات عليك الميتة وحرمات عليكم ايمانكم من باب الخلاف في تبيينه لانه العقل على ان الاحكام  
انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وتذهب شمس الائمة ونحو الاسلام في ومن تبعها الى ان الحكم  
يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعني حرمة العين غير جبرها ان يكون محلا للفعل شرعا

كان

كما ان حرمة الفعل غير وجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الخلاف او المجاز وايضا  
معنى الحرمة المنع فعني حرمة الفعل ان الغيبة منع من اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع  
منه وقد انما يقال ان سبب هذا الماء وهو من يديه ومعني حرمة العين انها ممنوعة عن العبد  
فصرها فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا حبس لما بين يديه فهذا التوكيد مطلق  
وكسر في الحيز ان المعتز لان انكر وحرمة الاصلان لئلا يلزم من سببه خلق القبيح الى الله تعالى  
ان كل محرم قبيح والا قرب ما ذكره الايراد ان الحلال المحرم كان لعني في العين اضيف اليها  
انها حبيبة كاتية الى امرها فيها حرمت لحيته لانه محرم لبعني فيها ولا يقال حرمت شاء العين لان  
حرمتها لحرمت المالك وعندنا لا يمتنع ان العلق سببا للحكم لا عند وجود الشرط ولطعم في سبب  
ذلك طريقان احدهما ان العلق قبل وجود الشرط فجزء السبب كما طالق جزء من شرط  
قبل الدخول غير انه انت من انت طالق جزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للعلق  
من الوصول الى المحل لا سببا بالشرعية لا سببا بالشرعية قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما  
يكون طريقا الى الشيء ومنه نصيبا اليه فكما لا يكون شرط البيع على البيع لعدم التمام كذلك سبب الجزع لعدم  
الوصول الى المحل وما ورد على الاول ان الاضافة قد يمتنع ان يكون مانعا مثل انت طالق قد  
ولجب بان التعليق يمتنع من تحقق البر وفيه اعدام من حيث العلق لا وجوده فتكون  
العلق مقتضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لا يثبت الحكم بالاجاب في وقت لا يمتنع الحكم  
ليستحق بوجوب السبب بوجود حقيقة من غير ما يقع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على ان  
انه لما لم يعمل له المحل كان ينبغي ان يدعى كما اذا قال العجينة انت طالق وليس بانها محلك  
موجوب الوصول بوجود الشرط وانما العلق حمل كلاما صحيحا له من حيث ان يمتنع سببا لشرط البيع  
حيثما تعلق بشرط لا يمتنع الوقت ولا وجوده لانه مثل انت طالق ان شاء الله ويجوز تعليق  
الطلاق والعقاق بالملك بشكل ما يري عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب يوما فابرا الى  
من جبرها الاثر بزيادة صداق فقالوا تخرجها في طالق بلا ما فبلغ ذلك هو الله عليهم  
فقال لا تلاق قبل النكاح فان الحديث مطعون لا يقبل الا قبل ولا بد ان يبين من هو او عدم صحة  
والسبب لا يمتنع الحديث عندنا لوجوبه من الاول ان العين انما تعد محلا للفعل وهو



لأن مقتضاها ليس والاعادة إنما يجب على قدر عدم الإبر فلا يكون (اليمين) مقتضاها اليها لاستيعاب  
افتقار الشيء إلى ما لا يتحقق لا عند عدم ذلك الشيء المأخوذ من السبب يجب تقديره عند وجود  
والسبب المأخوذ لا يقع عند وجود الكفارة لأنها إما تكون بعد الحلف الذي هو نقص اليمين بل  
السبب هو الحلف بكونه نقضا أي الكفارة من حيث إنه جناية وهتك كنهها لأن وجوده بدون اليمين  
فيكون شرطاً ونقلاً بل إن يقول على الأول لما لا يجوز أن يقع اليمين إلى الكفارة بطريق  
الانقلاب والحلف من البر كالصوم والاحرام ينبغي أن يكتب بخطورهما بعد الانقلاب من  
شيء وجوب الكفارة بطريق الانقلاب على الثاني لم لا يجوز أن يقع الحلف على الكفارة بعد انقلاب  
العلية كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وقد كان العلية ملزمة بالاحكام لا بد من اللفظ  
لحقه في النقطة وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم بطريق السبب هو الجناية عليها  
وقوله أي فوق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بأنه منفصل في المأخوذ الوجوب  
عن وجوب الاداء فيستعبد السبب فإن لم يحل الاداء بخلاف البدنية بالمال لا يلحق الوجوب  
على العباد والعبادة هو فعل مباشر العبد بخلاف ما يرى في سبب استيفاء لرضا الله تعالى والمال  
لا يكون مقصوداً في ذلك بل أنه يشاء في وجوب الواجب بمقتضى مقتضى الحقوق المالية كالتدبير  
في أن المقصود بالوجوب هو الاداء وإن تعلق وجوب الاداء بالشرط فيصير عام للصبيته فيها  
جميعاً وأما جازيت النيابة في المالية فيحصل المقصود الذي هو المشقة وتجاهل هو كمال النفس  
بخلافه في البدنية ويرجع في ما لا امران الوجوب بغيره من وجوب الاداء في البدنية وإنما  
قال في حقوق الله تعالى لأن المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به يتحقق الانسان ويندفع  
الخراب وتبين الفرق لما جعل الشافعي في التعلق بالشرط فتمت له الاجابة وشرطاً  
للمعية فإنه يمنع السبب من الافتقار والاداء من الحكم فلفظ الشافعي في الفرق بأنه لا حاجة للمأخوذ  
على الثمن في هذا ما هو في المطابقة ولا معنى لغير السبب من الافتقار والمأخوذ من الثمن اذ لا  
لنا شيء فيما لم يدخل فيه شرط الخيار بل في الحكم فقط لأنه دخل على خلافه في العاقل ضرورة وقوع  
اليمين والفرق في مدفعه بخلافه في جواز الحكم بان يستعبد السبب ويأخر الحكم لخصوص المقصود بذلك  
حيث يكون الواجب الخيار فيجوز البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز الكسب السبب لأن دخوله على السبب

دخوله على السبب دخوله على الحكم وأما جازية ضرورة أنه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق  
فهما من الاستعانة دون المأخوذات فيجوزان بشرط فعله بالاصل وهو أن يدخل التعلق على السبب  
بغير تعلق الحكم من سببه وإن تعلق الشيء على كماله وكما لا يتصور أن يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا  
لأن الافتقار على جواز الحكم فعمل التعلق على ما قد منه بخلاف البيع فإنه لا عمل الخطر في الشرط لكونه من  
المأخوذات فيصير بالشرط دون ما رواه عن حماد بن محض وثابت بن عبد الله بن عطاء بن رباح  
الاستعانة على ما سبق من أن السبب لا يتحقق القوة الحكيمة لأن المأخوذ في حق  
اليمين الذين أورد فيها الجنايات أقام في المأخوذات المتعلقة بأداء اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة  
وقوله ما كانت الأحكام الشرعية في اللفظ المنعقدة بالاداء الصريح الحكم الشرعي لا أن الجوازات من  
باب اللفظ المنعقدة بالاداء الحكم قيد اللفظ بالغير خروج الفرد عن مورد القسم ولا يستغنى عنه الاثبات  
فيه ضرورة أنه لا يمكن العمل بالصدق والكذب وقيد ما ذهبوا إليه بكونه بالنظر لا بغير النظر المنعقدة بالحكم  
الاداء بالنظر في الخواص والجمهور لا يكتفي بالاداء في الشرع ولم يفرق لما لم يجز العمل بالصدق باعتبار العاقل كقول  
الشافعي في الاستعانة لأن الكلام في اللفظ المنعقدة بالحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه جعل هذا الاجازة ان يقال  
الفرق احترازاً لعدم ما معنى جازية الاداء إمكان الصافي فيها فأن كان ما كاي صف بالاداء لم يصف في القول  
لا يقال الصدق مطابقة سبب الخبر الواقع والكذب عدمها فتمت من الخبر وما دور ما نقول هذا القسم  
لأنه عند تقديم الشهادة للغير ولو لم يثبت فيه الجزاء والاداء وانضم هذا العقل المقصود بغير  
الخبر وتعلق الخبر من حيث أنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث أنه مدلول في تعريض الصدق والكذب  
لغير ما فيه الخبر لا من حيث أنها مدلول لفظ وانما كان مدلول الخبر  
والحكم بثبوت مدعوم اللفظ او بغيره فالحكم في جزاءه ان كان هو الحكم الشرعي في كل  
عليه الصتام واحكام البيع وشرع الربا ولا يخفى أنه مقيد بثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجاز  
عن الاشياء فإن لم يكن كذلك فوجه افتقار الحكم الشرعي في جعله لاثبات جازية الامر فانما جعل  
عنا من منعه الحكم الشرعي بالغير وجعله لا اذ الحكم بثبوت شيء او بغيره فإن لم يتحقق ذلك لم يكن  
الشرع وهو بخلاف الامر فإنه لا يلزم من عدم الاثبات ما هو به كذب الشارع فإن قلت هذا  
انما يسمو إذا كان الخبر على ما يقتضيه لما اذ جعل مجازاً عن الامر في أن يتصور الكذب على تقدير

باب الثالث

هذا هو الحق في كل ما يتعلق باليمين والاعادة واليمين هي ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء المأخوذ من السبب يجب تقديره عند وجود  
والسبب المأخوذ لا يقع عند وجود الكفارة لأنها إما تكون بعد الحلف الذي هو نقص اليمين بل  
السبب هو الحلف بكونه نقضا أي الكفارة من حيث إنه جناية وهتك كنهها لأن وجوده بدون اليمين  
فيكون شرطاً ونقلاً بل إن يقول على الأول لما لا يجوز أن يقع اليمين إلى الكفارة بطريق  
الانقلاب والحلف من البر كالصوم والاحرام ينبغي أن يكتب بخطورهما بعد الانقلاب من  
شيء وجوب الكفارة بطريق الانقلاب على الثاني لم لا يجوز أن يقع الحلف على الكفارة بعد انقلاب  
العلية كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وقد كان العلية ملزمة بالاحكام لا بد من اللفظ  
لحقه في النقطة وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم بطريق السبب هو الجناية عليها  
وقوله أي فوق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بأنه منفصل في المأخوذ الوجوب  
عن وجوب الاداء فيستعبد السبب فإن لم يحل الاداء بخلاف البدنية بالمال لا يلحق الوجوب  
على العباد والعبادة هو فعل مباشر العبد بخلاف ما يرى في سبب استيفاء لرضا الله تعالى والمال  
لا يكون مقصوداً في ذلك بل أنه يشاء في وجوب الواجب بمقتضى مقتضى الحقوق المالية كالتدبير  
في أن المقصود بالوجوب هو الاداء وإن تعلق وجوب الاداء بالشرط فيصير عام للصبيته فيها  
جميعاً وأما جازيت النيابة في المالية فيحصل المقصود الذي هو المشقة وتجاهل هو كمال النفس  
بخلافه في البدنية ويرجع في ما لا امران الوجوب بغيره من وجوب الاداء في البدنية وإنما  
قال في حقوق الله تعالى لأن المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به يتحقق الانسان ويندفع  
الخراب وتبين الفرق لما جعل الشافعي في التعلق بالشرط فتمت له الاجابة وشرطاً  
للمعية فإنه يمنع السبب من الافتقار والاداء من الحكم فلفظ الشافعي في الفرق بأنه لا حاجة للمأخوذ  
على الثمن في هذا ما هو في المطابقة ولا معنى لغير السبب من الافتقار والمأخوذ من الثمن اذ لا  
لنا شيء فيما لم يدخل فيه شرط الخيار بل في الحكم فقط لأنه دخل على خلافه في العاقل ضرورة وقوع  
اليمين والفرق في مدفعه بخلافه في جواز الحكم بان يستعبد السبب ويأخر الحكم لخصوص المقصود بذلك  
حيث يكون الواجب الخيار فيجوز البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز الكسب السبب لأن دخوله على السبب











فاجبة ان فيها قدرا اذ احاد احكام المسجور فيلنظر فان لم يفي في فعله قد غلب عليه سحره وليعلم  
فيها وبما ركب ان فاصل فواصلها فاعلم انهم قد غلبوا على ذلك وقال انكم مثل ما يكون  
بني ويقتضي فلو كان الفعل موحدا لكانت عليهم ونفس ما قاله الامام الفخر الرازي انهم لم يشعروا  
في جميع الفعل فكيف سار بنا عنهم في بعض دليله ولم يصير حقا فغلبه البعض وليعلم  
فموجب لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفعل الامور في بيان ما هو المدلول الحقيقي  
لمسألة اخرى بصيغة الفعل فقد اخبرنا في ذلك فذهبنا بنسج من اجاب ان في مرة الى ان موجب  
الامر اي لا امر العاقل التوقف انه مستحيل فمعان كثيره بعضها حقيقة متناقضة وبعضها غير متناقضة  
فغند الاطلاق يكون محتملا لكان كثيره والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد في التوقف  
عندة في تبيين المراد عند الاستعمال لا في تبيين الموضوع له لانه عند موضوع ما لا يشترط  
التعقل للوجوب والندب والاباحة والتعبد وقد ذهب الفخر الرازي وجماهير المحققين الى  
التوقف في تبيين الموضوع له انه للوجوب فقط والندب فقط وهو مشترك بينهما لفظا  
الغايه وهو قريب من الندب لانه الندب الان الندب لثواب الاخرة ليعتد به للاحلاق والاعمال  
العادة وكذا الاشياء وقريب منه ان يتعلق بالمصالح الدنيوية والتعبد به هو الضيق في تربية  
الانسان مثل فعله كمنه قليل فانه البلاغ مع توقيف وهو قوله كولو الاستعمال على العباد بقرينه  
قوله مما نركم الله وقوله وخلقوا اي لم يخلقوا كرام بقرينه قوله بسلام آمين وقوله فليفي اي  
انكسب جعله للضيق لانه استطاع تحككه فليكن كان ابتداء بالبيع في قبيل الامم التي لا راحة في  
حصولها منقوضه بالهي فان قوله القوا احقار السحر السحر في مقابلته لغيره اما ما لم يذكره  
واكتوف هو الاستعداد قلنا ابطل دليل التوقف بانه انما يستعمل لكان وانما موجب لغير التوقف  
للعلم الضروري بان ليس موجب الفعل لا افضل واحده منهم عارضه بانه لو كان موجب  
الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء فكيف النفس على الفعل  
ابطل المقدمة القابلة بان الاحتمال يوجب التوقف لوجوب اوله وانما التوقف  
حقيقي الاشياء للاحتمال بتبدلها بنسج او خصوص في الساعات او بطلان حقائق الاعمال  
بان لا يتحقق معانيها للاحتمال بنسج او خصوص في الساعات او بطلان حقائق الاعمال

الاحتمال  
في معنى الامر

في الامور

بناء في القطع باجدها في لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر يحكم في الحد الحاق حيث لا يتحمل  
غيره اذ لا بد من ان الامر لا يحكم في غير ذلك ولا يحكم في بعض الامور ولا وجه للتوقف بال  
عمل عليه حتى يبعد عارف منه وهذا نظرنا اولاً فلا فلا في الواقع في الامر والتوقف في النهي  
وتشبه الفرق بين طلب الفعل وطلب التوقف في ذلك لان التوقف في الامر توقف في انما المراد بطلب  
الفعل بانما وهو الوجوب او الرجاء وهو الندب او غير ذلك مع القطع بان ليس بطلب التوقف  
التوقف في النهي يتوقف على ان المراد بطلب التوقف بانما وهو التوقف او الرجاء وهو الندب  
القطعي بان ليس بطلب الفعل في التوقف في كل منهما توقف فيما يتوقف فيه من التساوي وعدم  
الفرق بين الفعل الذي يفعل بانما فلا فلا في الاحتمال في الامر والنهي لاحتسابنا من الدليل على  
تعدد المعاني في قولنا لا شيء او الشروع وكثرة الاحتمال حاق في هذا من احتمال تبدل الاشياء  
والاعمال لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق وبما ان العاقبة ولا تتبدل وهكذا في  
كثرة النسخ وفي بعضها لا تتبدل واخرى انه سقط منها شيء من قلم الكاتب والصول بان يكتب هكذا  
وبما ان العاقبة نحو قوله تحت الله عاقلا ولا بأس من قوله تتبدل وهذا الاستعمال الاحتمال  
والتوقف في طلب الحقائق وعند العاقبة اي اكثر الاحتمال موجب لانه واحد لان امره  
من وضع الكلام هو الاقناع والاشترار عليه فلا يرتكب الا عند قيام الدليل او هذا ينفي القول بان  
شتر كذا لفظا بين الوجوب والندب على ما نفي عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة والاشترار وبين الندب  
على ما ذهب اليه الشيخ ونفي عن ابن سراج ولا ينعقد القول بان شتر كذا معنى الوجوب والندب لان لا  
موجب واحد مع الطلب بانما كان او رجاء وقد اجبر عنه ترجيح الفعل وبين الوجوب والندب  
والاباحة على ما ذهب اليه الرازي من الشيعة وان موجب ترجيح واحد وهو الاذن في الفعل شتر  
لخلفه السائلون بان موجب واحد من الامور المذكورة في الاثر مذاهب وقال بعض اهل  
مالك انه لا اباحة لانه لطلب وجود الفعل لانه المتيقن لباحته وقال ابو حاتم وجماهير من  
الافقياء عامة المتهنئين وهو لحد قول الشافعي انه للندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان  
جانبه على جانب التردد والانه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة تكون المنع عن ترك الامر انما  
على الرجحان وقال اكثر العلماء انه للوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء اكمل لان الشافعي



ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للأباحة لولا الذنب جعل النقصان أصلاً والكل عارضاً  
وهو من جهة العقول ولما كان هذا أثباته بالبرهان بغير هذه المقرة وتلك بالبرهان  
دلالة الإجماع أمك النص فإيات منها قوله في هذا الذنب غير المراد به  
فمنه أبيضهم هذا بلهم فان تعلّق الحكم بالوجوه مشعر بالبدلية يخرجهم عن هذه المقرة  
في الدنيا فالعذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الأمر وهو ترك ما هو عليه كما أن  
هو الإيمان به لانه النفاذ والى العتمة لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على قائم عليه أن يكون للوجوه  
أو الذنب مثلاً فيجعل على غير ما يقال صاعين فلا من كذا إذا عرض عنه وثبت فاصولاً  
مفيد عليه فالمعنى في الآخرة من غير الله بعد أمك الله ويجوز أن يكون على تغيير  
التميز العذبة من الاعراض التي يرضون عن الأمر ولا ياتون بالمأجور به فتوقد الآفة التحذير عن مخالفة الأمر  
فإنما يحسن ذلك إذا كان فيها خوف العقوبة أو للعذاب أو لا معنى للتحذير عما لا يتوقد فيه مكره  
ولا يكون في مخالفة الأمر خوف العقوبة أو للعذاب إذا كان بالمأجور به وليس كذلك إذا لم يترك  
غير الوجوب لا يقال هذا ما يترتب على وجوب الخوف والتحذير لقوله فيلجأ إلى الدين وهو  
أو لئلا يفسد ويعنى النزاع فعلى تقدير كون الأمر عاماً وهو ممنوع بل هو مطلق فلا نزاع في كون بعض  
الأمر للوجوب لانا نقول لا نزال في أن الأمر مستعمل للإبارة في الجلالة والأمر المحذور من هذا  
القبيل يقرنه السياق الله ولا معنى لهذا الذنب والأباحة بل هو من أمم الفكر في واجبات امره  
مصدر مضاف من غير ذلك المعهود فيكون عاماً لا مطلقاً وعلى تقدير كونه مطلقاً فم  
لأن الذنب في الأمر المطلق للوجوب كماله في أنه يكون لغيره مجازاً ولغيره افتقار من والأمر  
أن يقال المعنى من الآفة المقتضى على مخالفة الأمر والمخالف في الوجوب بها فيجب أن يكون مخالفاً  
الوجوب من كماله بحيث لا يمتنع بها التوحيد والتوحيد وقوله في هذا كان لمؤمن  
ولما هو من هذا أقصى الله وسوله أن يكون لهم الجزم من امرهم النص فيهم لم يمتنع من جميع  
لعمري ما لا توقع في سياق التقي في امرهم الله قد سوله جميع التقطير والمعنى ما لا لهم أن  
يختاروا أمراً ببناء فيمكن من تركه بل يجب عليهم المطابقة وجعل اختيارهم تبعاً لاختيار  
في جميع أوضاع ما لا يلبس وقوع الأمر في سياق الأمر لا مثل ذلك لاجل ما لا يترك من هذا الأولى من

القول

القول بتوقعه في سياق التقي لا بد منه من بيان الأمرين أحدهما أن القضاء به يعني  
الحكم بحقيقته أنه إتمام الشيء ولو كان في قوله تعالى وقضى بكل أن لا يتعدى إلا ما يحل أو فعله كما في  
قوله قضاء من سبع سنوات أي خلقهم وأقضى أمرهم ولا يتعدى أن لا يساوي الأمرين بأن هذا المعنى يتعين  
الأول ما أطلقه على تعلّق الآفة الظاهرة بوجود الشيء من حيث أنه وجبه في زمانها أي إذا المراد  
من الأمر هو القول دون الفعل والشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى وقضى أمرهم أي ما ريد شيئاً وذلك أنه  
أريد فعله فلا معنى لشيء من المؤمنين ولو لم يرد حكمه بفعل شيء احتج إلى تقديره لانه ومن على خلاف  
الاحتجاج على تقديره أن يكون لا يوجب في الخبر على الإطلاق لولا أن يكون الحكم عذاب نقول فما حاشته في بيت  
الخبر وعلى تقديره أن لا يكون الحكم بفعل موجب انتهى الخبر من حيث المخرج وهو أن الأمر ليس بمعنى شيء  
الخبر للبناء لا يرد من الخارج فالأفاد قطعاً أن المراد من الأمر في قوله من امرهم هو القول المحض  
أما المعنى المصدر ونفس الصيغة هو جعل الأمر بضابط المصدر والتميز لما في الحكم من الإبهام والحال  
على أن المصدر بمعنى اسم الفاعل كقولك زيد راكناً فاجتنب ركوبه وقوله ما أنتك  
أن لا يجتنب ما أنتك من الجور زيادة لا وما عاكلاً ترك الجور مجازاً لأنه لا مانع من أن يراجع إلى معنيته  
والاستفهام فتصريحه وإن كان عارضاً وهو أنما يتوجب على عبده كون الأمر للعباب ليس في تركه  
الامر وإن قلنا يقال أنك ما الرضى السجود فعلام التوهم والافتقار فإن قلت هذا لا يدل إلا على  
كون الأمر بالسجود هو وجوب ولا مانع للحد في استعمال الأمر كذلك وإنما النزاع في كونه حقيقة أم وصفاً  
به قلت إطلاق قوله السجود والأمر من غير قريته قوله لا يرتكب دون أن يقول لا الأمر كماله  
وإن لم يدل على أن الأمر المطلق للوجوب وهو المسمى بالأمر في أن المقيد بالقرينة يستعمل في غير  
الاجاب مجازاً ومنه قوله تعالى أنا قولنا الشيء إذا أردنا أن نقول كمن يكون ذهب كمن الغفر  
إلى أن هذا الكلام مجاز من سره الإيجاد فيسهل على الله تعالى وكما لا يقدرة محسناً على ما يريده  
رسلي المراد بالبناء من الأمر المطاع المطلق في حصول المادية من غير اشتراط توقفه ولا افتقار إلى مراده  
حالة من حاله وليس من قول أو كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرون بالعلم والقدرة  
والإرادة وقد ثبت بعضهم إلى أنه حقيقة وأن الله تعالى قد جرى شئته في تكوين الأشياء أن  
يكونها بهذه الكيفية وإن لم يتبين كونها بغير هذا المعنى فعلى ما لا يحدث عقوب هذا القول لكن



المراد الكلام الانشائي القائم بذاته لا يتحقق الكلام القطعي المركب من الصفات والمخوف له حادوث  
لا خطا متروك في حصول قيام الصوت والمخوف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب الله تعالى  
شتم على اعظم الغشاة وهو الوجود وجان غلظه بلعدهم على معنى ان الشخص الذي يصحده ما من يتكلم  
على ان الكلام في الاول لا يفسر خطا ياتيه بجناح الى انما يثبت على اللذين من اى سوكا ان قوله تعالى  
كن فيكون حجازا او حقيقة تكون الوجود والعدم في ذات الامر احدى امرين امك على انما  
فقط لان معناه مقول واحد في ذاته ان كلا وجه الامر لا يجوز تحقيق الوجود فامك على الاول  
فلا يجعل الاول قرينة الابداء في نظير الحق في موقعة الما في مائة حيث مثل مرة الابداء والعدم بهذا  
الكلمة وتربيت وجود الما مودع عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا ما لم يكن لما في هذا القياس لعدم التماس  
اما اود في ان السلام قد وغرو في التقدير افعال على كون الكلام على حقيقة فاعلم ان الوجود  
يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لا بما في الوجود في قرينة الابداء وتبسط في تكون انما يشاهد على ما هو  
راي الاشياء لانه انما يكون نظير وغيره انما ترتب عليه لوجوده واكون كما يرتك على التكون والابدية  
على انما معناه لما في ان يكون الامر في حقيقة الابداء ومقرنا في وجود الاشياء ومكونا  
على ما جرت به السنة اللغوية على علم امرين ان في معناه التكونين عندا رتبة يكون التكونان في العلم بالحقبة  
واعلاما للتكليف وان كان التكونان كما في ذلك غير متفق على شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الضم  
سواء تحقق موجب الا اذا كان له اثر في ذلك وقصده ما قصد بذلك الغير ارشاد  
وفيه ما يتوهم من ان الوجود لو كان لا يورث الابداء جميعا لزم افتقار صفات التكون الى شيء آخر وهو  
امارة نقصان وتوقف وجوده على اشكال وبسبب بعضهم الى ان غير يكون الوجود دون الابداء وانما المراد  
بالابداء هو الامر نفسه والضمي لما في ان يكون الوجود قرينة الما في ان لا يعرفوا به مرتبا عليه في الكلام  
سواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا لانه لا يكون هذا الوجود اذ اما لو كان فكذلك يكون الوجود مراد  
ما ولكن ان يكون مراد الجميع والامر الله تعالى لانهما كلهما من قبيل امرين لانهما في الحقيقة التكونان  
للمشكوك على هذا القياس الى ان المراد من امر التكون هو الوجود بمعنى حدوثه من كان اذ لا يشك  
التكليف وهو يكون بمعنى وجوده في حقيقة من كان انما قصده واذا كان كل امر من الله علما للتكون  
بحيث ان يكون للظاير حدوثه في معنى من امر التكونين وحصوله في الما مودع في امر التكليف لان الابداء

1911

الوجود في الكون من ادائين حده الا اوضح حتى امر التكليف لانهم اعدوا مساحيقا له بعد على الايمان  
الملكوت به بان يحدث الضلوع في العلم في كذا في امر الوجود ووجه بطلان هذه التكليف اذا امر  
فقدان يكون المأمور نوع اختياره وان كان ضروريا بانها اشبهه بمتدنية وما تافقا اذا كان يتاها الله في  
لا يمانر حقا بالعبادات فلا يشك كون الوجود من ادائين كذا في كل امر بل الشرع لم يفرم الوجود للامر الى زوم  
الوجود بل لان الوجود ينقل الى الوجود ونظر الى العقل في الدنيا في فسادهم الامر والواجب بعد  
كان لا زوم الوجود وكما حصل ما ذكره في الامور ان اعتبار جانب الامر بوجوب وجود المأمور  
به حقيقة واعتبار كون المأمور محتاجا كذا في وجوب الترخي الى حين العقل فاعتبرها العينية في الدنيا  
بالامر انما يكون من مجموع الطلب وهو الوجوب خلفا عن الموجود في الوجود الى  
حين التغيير فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في الوجود فإرادة على ما في الوجود قلت  
نعم يعني في الطلب وجود الفعل فإرادة مع المعنى من البعض وهو الجواب واولم تكفر العباد ولا يستلزم  
الوجود لغيره بخلاف مطلبهم عن الطلب فالامر حقيقة لتعود في الوجود بمعنى الازام وظل الفعل  
واولم تدر حقا وحقيقة شرعية في الجواب يعني الطلب الحكم يستحق في تاركه الذم والعقاب المعنى  
إرادة وجود الفعل والاولد ليس بعضها على الاولد وبعضها على الثاني ولست يدرك العقل  
لانهم الامر في اللغة لإرادة المأمور به بل للطلب ولا يستلزم الارادة بل قد يكون معها انحاء المأمور  
به في الامر لا يتبع وقد يكون بدوريا فلا يحصل كافي في الفرق بين الامر لا يتبع واولم لا يتبع  
نفس مولد العقل بل بان الامر لا يتبع جازات لغوي وان ثبت لو كان امر كطلب جود الفعل  
فكذلك يكون من غير خلف وتراخي وكان انما يتل مع قرينة على ان الوجود الوجود الشيء على ما يبينه  
عند الله فالاول ان الكلام محاذ في سلكه سره الكون من غير قول الكلام منها فقولهم انقصت  
امر اي تركت موجبه ذلك على ان تارك المأمور به عاجز بكل حارس للحقة الوعيد لقولهم ومن  
يعص الله ويؤمر به فان لنا رجوعا خالدا في اي ما كنا الكت الطويله الوجود في الذكر في دليل  
الوجوب فاولم تدر اذا قيل لهم انكم لا ترون كونهم ذمهم على مخالفة الامر وهو محض  
الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوجود قائم على ترك المأمور به وليس في ان يعلم  
ان الوجود في مطلق الامر قلنا من قرينة الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر لم يطل في انما



على من بعد العبد

والله الإجماع على أن موجب الأمر المطلق هو الوجوب فلا تنافي أصل العرف في اللغة على أن  
من يريد ملأ الفعل مع التمتع عن تركه يطلبه بئس حقيقة الفعل فيدل على أنه طلب الفعل جوازا  
وهو الوجوب وأيضا لم تزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من خبر بكرة بن مالك القدر  
كان في أبيات مدقولات اللفاظ مسئلة الخلفاء القائلون بأن الأمر للوجوب في موجب  
بالمشي أحد خطم وتحريره والفتنة بأننا أيضا للوجوب بالبدل المذكورة فإنه لا يعرف من الوارد بعد  
الحض وغيره ولعلنا بل أن يقول البدل المذكور إنما هي في الأمر المطلق والوارد بعد الحض قرينة  
على أن المقصود رفع التحريم لأن البشارة إلى الله منهم وهو حاصل بالإباحة أو الوجوب أو الله  
زيادة لا بد لها من دليل فيجب للندب كالأمر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانشغال بالمعشر  
وعن سعيد بن جبير إذا اضرفت من الجمعة فتأوم شيئا وان لم تشره وقيل للأباحة كالأمر بما  
بعد الإحلال فيجب بان الشاغل الجزئي لا يمنع التمتع الكلية لجواز أن يشاء الندب والأباحة  
في الاثنين يعينه القرينة فليان مثل الكلب والاصطيد إنما شرع حقا للندب فوجب إباحة  
حقا له فيعود على موضعه النقص وكسر الأمام الشرعي في قوله قد وافقوا من قبل الله للأباحة  
لما روي عن رسول الله أنه قال طلبه كتب بعد الأصول فسلوة هو الغرض بعد الغرض وتلا  
قوله فإذا قضيت الصلوة فامشروا وأعلم أن المشهورة كتب الأصول إذا الأمر المطلق  
للخطر عند الإباحة عند الأكثرين والوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف وليس  
بكون الندب مما ذهب إليه البعض ولا تراعى في الجمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة  
فما شئنا فالسفر الاسلام في إذا أريد بالأمر الإباحة فقد ذهب بعضهم إلى أنه حقيقة  
وقال الكلبي في الخصائص بجواز الظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الأمر لوجوب أحد  
أن في الاسلام به يعلم ما أنت كونه حقيقة للوجوب خاصة فليق الاشتراك اختيار القول  
الأول وهو أن الأمر حقيقة أن أريد بالإباحة أو الندب وقال هذا هو وثانيهما استدك  
على كونه بجازا بعض الشيء مثل ما عرفت صلاة النسي أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لا دلالة في هذا  
كون صلو على صوم أو نسي أو صوم أيام البيض بجازا وإنما يدل على أن الإطلاق لفظ الأمر على هذا  
الحقيقة ليس حقيقة بل الخلاف في أن إطلاق لفظ الأمر وعلى الحقيقة مستقلة في الإباحة أو الندب

على ما هو

كما في قوله كذا وأشرى أو قوله كذا بغيره فلو لم نجد في الحقيقة لم يجاز في أصولها وفي  
وجوهها والخلفاء وبما هو خلافه في قوله كذا بغيره فلو لم نجد في الحقيقة لم يجاز في أصولها وفي  
الكلبي في قوله كذا بغيره فلو لم نجد في الحقيقة لم يجاز في أصولها وفي  
الفتنة مطبقين على أن الأمر بغيره في الأمر بغيره وبما هو ندب وهذا في كون صيغة الأمر بجازا في الندب  
ولما لا حاجة فالجواب على أن لفظ الأمر بجازا في الأمر بغيره وبما هو ندب وهو يستلزم ترجيح المأمور به  
مما لا بد وأما عند الكلبي فالإباحة كونه من الحرام لا حقيقة بل يكون مأمورا به  
الإباحة الذي يحصل ترك الحرام لا يتعين أنه لا يحصل من الإباحة لا يلزم كونه وجبا جازا لأنه  
يجوز أن يكون واحد منها من أمور معصية وبما هو ندب وبما هو جازا التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك  
فهذا على حيد كلام في الاسلام أنه لا تعلم الندب ولا الإباحة في سبيل الجود وتحسين الخلق ما كان في  
الخصائص فلو لم نجد في كثير من النسخ أن هذا الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر وأما لو كان في الكلام  
ربما أن الأمر حقيقة في الوجوب خاصة عند الإطلاق والندب فالأمر عند انضمام القرينة كما أن المستثنى  
منه حقيقة في الكل خاصة بدون ذلك فتشاهد في الباقي على كونه مستثاء ولما كان في هذا التاويل  
ظاهر أن الإباحة الأصلية لجواز ما كان عليه بأن يكون مع القرينة حقيقة في العين الجازية فلا تخفى الحقيقة  
استعمال اللفظ فيها وضع له أي أنه عليه بلا قرينة ذكره في تأويل آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جود  
وضع له ليس بجازا بناء على أن يستعمل اللفظ في عين ما وضع له وهو ليس من الكل كما أن  
المعنى عندنا لا يغير من ما هو جود لأن جود كل منهما بدون الآخر وتبين وجود الكل بدون  
الجزء فلا يكون غيره فصدور اللفظ استعماله في غير ما وضع له فجاء لا فان استعماله في عين حقيقة  
تحقيقه قاصرة وكل من الندب أو الأمر بغيره الجزاء من الوجوب فيكون حقيقة الأمر المخوذة للوجوب  
حقيقة قاصرة منها فيقول الخلاف أن استعمالها في الندب أو الإباحة من قبيل الاستعداد ليكون  
محلا لأم من قبيل اختلاف اسم كقولنا على الجزاء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض إلى الاستعداد محاح  
اشتراك النسخة جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيه ما مع جواز الترك على التاويل في الإ  
باحة وعلى سبيل المثال في الندب فكل من الندب فالإباحة مفيدة لجواز الترك فلا يتجمع مع الوجوب البعيد  
بامتناع الترك فلا يكون جودا له امتناع تحقيق الكل بدون الجزاء فالسفراد بالمباينة لجماع الإباحة والوجوب



في فعل واحد لا يتشاع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي في الترتيب كما يستفاد من ذلك فالحاصل ان  
ليس الذنب والاباحة مجرد جواز الفعل لكونه جزئيا للوجوب بمقتضى الجنس بل للثبوت في انواع متباينة  
والله اعلم بحسن الحكم فحسن الوجوب بالاشباع والترك والندب بجوازهما والاباحة بجوازها على  
التساوي ولهذا قال في الاصل ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التعدي  
كانه فاعلم ان اعتبارهم بمجمل جوازها فاعلم ان هذا هو المعنى الذي جاء به في الاصل من قوله السلام ولا يملك  
من قبله الاطلاق في الجزاء على الكل كقولهم فاعلم ان هذا هو المعنى الذي جاء به في الاصل من قوله السلام ولا يملك  
ليس معنى كونه الامر للندب والاباحة انه يدور على جواز الفعل جواز الترك جوازها او مستباحا  
الجميع مدلوله لفظ القطع بان العيصفة لفظ الفعل ولا دلالة فيها على جواز الترك لصلها بل معناه انه  
يدور على جواز الاول من الذنب والاباحة جواز الفعل الذي هو غير الجنس لهما وللوجوب على غير  
دلالة لفظ جواز الترك واستباحة وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل لا بدليل على حرمة الترك  
فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب للترك من جواز الفعل مع اشباع الترك فلو كان  
استعمال العيصفة للموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبل استعماله في الجزاء لكان معنى استعماله  
في الاباحة والندب من استعمالهما في جزئيهما الذي هو غير الجنس لهما وحيث الفصل الذي هو جزء  
الترك بحكم الاصل لا بدلالة لفظ فقيت رجحان الفعل في الذنب بل سلطة الترتيب **الوجوب**  
هو لفظ الاداء على طلب الفعل من غير التخيير او لا ثم انما ثبت يراعى كون الفعل مطلوبا ام الترك  
او كونه بحيث يجد فاعلم ان عدم تاركه شرعا او كونه بحيث شاب فاعلم ان يثبت او يثبت العتاب  
فان كانه مخرجا من جواز الفعل جزء من مفهومه وما فصل عن لغة من ان عدم المعاقبة جزء منه  
ومعياره من جواز الفعل من غير مقتضى فليكن هذا مبني على ان الوجوب من عدم الخروج في الفعل  
مع الخروج في الترك اذ الاباحة وعدم الخروج لا في الفعل لان ذلك وان الماد فليس هو جنس الوجوب  
المباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الخروج منه وكونه مازونا فيه فليكن في امثاله  
مما لا يلحق بهذا ايضا حينئذ لا ترى ان قوله لم يخرج في الوجوب ليس مضافا ان وجوب القيام مثلا  
هو المدلول المطابق لفظه بل معناه انه يطلب القيام على سبيل الترويح والتمتع عن الترك فان قلت  
قد مر جواز استعمال الامر في الذنب والاباحة فاذا رادتهما فلا ضرورة في جعل كلاهما سمي الى المراد انه

يستعمل

يستعمل جنس الذنب والاباحة عدو لهما في اللغة وما ذكره من ان الامر لا يدور على جواز الترك احوال  
اراد بحسب الحقيقة في غير مقتضى كون اراد بحسب الجواز لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الذي هو الجنس  
جزئيا في طلب الفعل مع لسان الترك والاذن في غير جوازها او مستباحا مشتركا كما في جواز الفعل والاول  
فيه فليكن وهو كما هو جواز استعماله لاسد في الانسان الشجاع واذا رادته منه فان ذلك من حيث انه راد  
الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على اذنيات الانسان كما في لفظه مثلا فاذا كان الجامع ههنا جاز  
الفعل في الاذن فانه كان يستعمل عيصفة الامر في الذنب والاباحة من حيث انها من قوله جواز الفعل  
والاذن فيه رتبته خصوصية كونه من جواز الترك ويدل به بالقرينة كان الامر يستعمل في الشجاع  
يعلم كونه انما بالقرينة لا ترى انه لا يجوز ادلاق لفظ الانسان على الجنس كونه جوازها او مستباحا  
او كونه ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير ادلاق لفظ الانسان على الجنس كونه جوازها او مستباحا  
المتخصص لفرق بين صيغة الفعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول  
الآخر جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فليكن هذا الفرق بين  
قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو الاباحة او لانه مستعمل في جواز الفعل فليكن الترك  
للندب فليكن جواز الفعل مع قرينة دلالة على اولوية الفعل في الجنس او بكونه الاباحة حاله من  
وهو ما اذا قلنا يرى حيوانا ويظهر حيوانا فان مدلول اللفظ واحد لان الاول مستعمل في الانسان  
والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث لم يفتقر الى بيان ما ذكرناه من التحقيق **هذا اذا**  
يعني الوجوب هو عدم الخروج في الفعل مع الترك فان رادته جوازها ان يكون ما رادته جوازها  
جميعا وان يكون ما رادته جوازها فلا يدل على الاباحة فليكن الجواز الثابت في حق الوجوب وعند  
الاشفاقية يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل واشباع الترك ودليل النسج لا ينافي الجواز  
لجواز ان يرتفع الترك بالانقاع احد جزئيه متبقى دليل الجواز سالما عن المعارض من ادخاله  
واما عند قيام الدليل فلا تزلزل ان جواز الوجوب لا يرتفع بتسريح الوجوب بل هو  
على قيام الحرمة ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل في لاه الحقيقة على مدلولها التخيير لا دلالة الجواز  
على مدلوله الجازي في فعله بتسريح الوجوب وقوله الجواز لا يفسد لفظه جازا او حقيقة فاعلم على  
المتأمل في روايتين حتى يلم ان انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاقه ولله



فصل في الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه غير بعد اخرى وذلك بايقاع افعال عائدة في اوقات  
معدودة فان كان الامر مطلعا بحيث فيه المداومة فان كان موقفا بحيث يقع في ذلك الوقت مرة  
الامر مثل صلاة العشاء فيكون شموله في كل وقت لا يمتد زمان في مثل ذلك او موقفا لا يتكرر  
الا في زمان واحد فان في مثل ذلك فيكون شموله في كل وقت لا يمتد زمان في مثل ذلك او موقفا لا يتكرر  
شما يستلزم في الموقوع والتكرار فليس في مقتضى خبر البحث على ذكر التكرار وقد يذكر في بعض النسخ  
تغايير المعنوية من قضاة في المعنوية ثم لا خلاف في ان الامر لا يتغير بتغير المعنوية والتكرار في المعنوية  
والمرة بتغير ذلك وانما الخلاف في الامر لظن فقيه اربعة من اهل الاول انه يوجب العموم في افراد  
والتكرار في الزمان انما العموم في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
في مقتضى انما المطلوب دون الاخبار عنه كونه في جوابه وانما التكرار في ذلك لا يخرج من المعنوية  
وهو من بل اللسان فيهم التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
لانا نقول علمنا لا يخرج في الزمان وان في كل الامر لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
وساله في جوابه اننا لا نعلم ان التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
والصوم حيث تكررت تكرار الاوقات فانما اشكال على الامر من جهة انه لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
شكره بالبيان على البيت وليس يتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل في وساله في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
لم لا بد ولا يتعلق به بالامر وانما التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
ايها الناس قد عرفتم الله فيكم في كل شيء فاعلموا ان الله لا يفرق بين الناس في كل عام ما روي في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
فلانا فاعلموا ان الله لا يفرق بين الناس في كل شيء فاعلموا ان الله لا يفرق بين الناس في كل عام ما روي في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
لستنا من الامر قلنا بل معناه يصير في الوقت سببا لانه كان حاصلا في الشرع والاعتبار في الشرع  
الثاني في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
سواء كان من مرة او متكررا ولهذا لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
من من سوال الا فرغ من مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
ان يتكرر المصدر مرة واحدة في كل مرة في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
من العموم في التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في

بشرط

بشرط كقولهم وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيد بشئ وصفت كقولهم انتم الصلوة لدولكم الشمس  
تدركون انما الله انما يتحقق كونه لدولكم الشمس كجوابه ان التكرار في مثل هذه الايام انما يلزم من مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
البيان في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود الشرط بخلاف البيان في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
الكلام في الامر لظن فقيه اربعة من اهل الاول انه يوجب العموم في افراد  
الامر في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
هو الموقوع في زمان واحد فان في مثل ذلك فيكون شموله في كل وقت لا يمتد زمان في مثل ذلك او موقفا لا يتكرر  
جميع ذلك وجه الاستحالة وانما هو عبارة للمقتضى ان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
ان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
ولما جرت في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
يتكرر بتكرار فان في كل وقت لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
التي تدركها في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
انما يتعلق بالشرط باخر الحكم في زمان وجود الشرط كجوابه ان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
الامر لا يقتضي العموم والتكرار بل هو مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
وصف شئ في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
والتكرار من دليل خارجي للتكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
انما يقتضي التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
يقتضي على اقل جنبه كونه في ما بعده ممثلا  
وحيث لا يقتضي على اقل جنبه كونه في ما بعده ممثلا  
وهذا كذا في الامر لا يقتضي على اقل جنبه كونه في ما بعده ممثلا  
فيقتضي على اقل جنبه كونه في ما بعده ممثلا  
والطلاق في جنس واحد من التكرارات وكثير الاجزاء او التكرارات في جنس واحد من التكرارات  
الاحتمالية وهو مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في  
مثل ذلك في مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في الزمان لا يتغير بتغير المعنوية لان مقتضى خبر مقتضى من اطلق التكرار في



تجسيمه لما يجتمع مطلق اللفظ ولما ذاقوا اذا قرئ بالصفة ذكر العدد في الاشياء يكونوا في  
بلغت العدد ولا بالصفة في قولك لاهل بيته طلقك ثلاثا او واحدة وقدمات قبل ذكر العدد  
يقع شي وانما الفرق بين طلقك وطلق في نفسك فقد سبق في بحث الاقضية ولفظ ايلان فيقول  
الامر ان انظر الان في العدد فان المفرد القدر في شئ من اوقات العوم والاستقرار يكون بمعنى كل فرد ولا يشترط  
مجموع الافراد فان زعمنا ايضا انه مفرد اعتباري فهو اللفظ لولا تعني بالاشياء لاهل بيته واما ان كان  
سوى انه يراد ايتام كل فرد من افراد العنصر وهو قوله فير فاقطعوا ايدها وقد فرغوا  
على هذا الاصل في بيان اسم الجنس في العدد مثله عدم قطع ياد السارق في اكثره الثانية وفي كلام  
القوم صرح في آياته على ان المصدر الذي يدل على اسم العاقل هو السارق لا يحتمل العدد قال في شرح  
المستطاب في وجوبه فيخرج ان كل اسم فاعل على المصدر لحد السارق والعدد في محتمل العدد الذي كل اسم  
فاعل على مصدره لم يحتمل مصدره فالاسم في المصدر عوض المضاف اليه في محتمل المصدر وبه  
تتم اللفظ في الكلام بالاحصاء ان المصدر الذي يدل على اسم العاقل في محتمل المصدر وبه  
المصدر الذي يدل على المفعول السارق الذي سرقه فلهذا ولا يجوز ان يراد الواحد لا باعتبار  
الذي هو مجموع السارقين والاشياء في محتمل السارق على غير الحقيقة وان لم يكن محققا سرقا فالا ح  
باضل بالاجماع في المذهب لمرته واحدة قطع به حاشا واحدة بالاجماع والمعنى الذي سرقه والاشياء  
سرقه سرقا واحدة يقطع من كل من يابى واحدة وهي التي يراد بالاجماع والتبيين في قوله فلهذا  
وقوله ان سرقه انما يابى فلا يكون قطع الميراث مراد اصله في كل واحد من سرقه الميراث  
الحمل على الميراث بكونه تكملا لغيره وان كان فان الحمل باق وهو البدن وكلام المصنف في  
في ابتدا بذكره المشد على مصدره لانه احيى وقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع وهذا انما يقطع  
بسرقة الايد واحدة وقطع الميراث واحدة فانما فلا بد ان يابى على قطع الميراث ولا يشترط ان يكون  
قد لعن بغير العزم لان اسم الفاعل في كلامهم وهو من يقتضي مفهوم المصدر ضرورة انما يابى  
الواحد المعنى الحقيقي بالجنس وجوابا عن ان المراد واحدة المصدر بالنسبة لكل فرد من افراد  
السارق مثلا فصل في اشياء في اطلاق القضاء والاول بحسب الفاعل الثاني بان  
لوقيات وغيرها مثلا او اداة الركوع والامانة وقضاء الحروف وقضاء الحج للاثنيان به ثانيا

بعد ما دال اوله ونحو ذلك  
الوقفة وما يتصور الاداء الا فيها يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعلك وقضاء المقدرة له  
اولا ولا القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استند كما سبق الى الجواب مطلقا وتوهم مطلقا تنبيه  
في مقابلة الوجوب عليه لم يدخل فيه قضاء اليانم وتلخيص اذ لا وجوب عليها عند التسليم فان وجود  
الوجود المانع كيف وجوب ان الترتيب عليه وهو في الوجوب والاعادة ما فعل وقت الاداء ثانيا  
لخلو الاول وقيل لو رد في المانع في كل مرة بعد الصلاة سمي ما يكون اعادة على الثاني لان طلب  
الفضيلة عند لا على الاول لعدم الخلل في كلامهم ان الاعادة فيم ينال الاداء والقضاء  
خارج عن تعريف الاداء بقوله اولها انه متعلق بشيء فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا اولها وقد عيب  
بعض المحققين في انها فيم مراد الاداء وان قوله في تعريف الاداء انما متعلق بقوله المقدرة شرعا لخصنا  
عنها القضاء فانه واقع في قضا المقدرة شرعا ما يباحث قال فيلخصها اذا ذكرها فذلك وقتها قضاء  
صلاة اليانم والى هذا التذكرة فعلها وقضا المقدرة ما يبالا اولها وعندنا انها في حينها الاداء  
والقضاء من انفس المأمورة بوقت كان او غير بوقت فلا اداء عليهم من ما ثبت بالامر عليها كان او  
فعلا والقضاء ليس عليهم ما يجب بالامر والمثبت بالامر ما علم بوجبه بالامر ما ثبت وجوبه  
الوجوب انما هو ما يجب وتبعه تسليم عين الثابت مع ان الوجوب وصف في الاداء لا يقبل التفسير  
من احد بل كان اداءه عند ذلك ان المتع تسليم عين ما يجب بالثبت في يد الله لا تسليم عين ما علم  
بوجبه بالامر كقول الصوفية وقضا الارتفاع يقع في التفسير  
من الامر ما لا يثبت في التفسير الله تعالى هذا الحاجة الى ما قلنا ان الشرع متعلق بالذمة الواجب  
تفسيره بتفسيرها ما اخذنا ما يحصل في رايه انما حكم ذلك الواجب كما ذكره في جوابه والى ان ثبت بالامر ام  
من ان يكون بوجبه بتفسير الامر كقوله في الامور الصلوات وانما هو في معناه كقوله في وجبه على الناس  
اليت ومعنى تسليم الدين والمثل في الاعمال التي لا يعجز عن ايجادها ولا ان كان بها كان العباد وقضا  
تبع والمعبود في وجبهها وبطلها الله لم يعتبر التقيد بالوقت ليعلم اداء الركعة وتلا ما نيت والمقدور  
والاكتفاء وتقالا ان ثبت بالامر دون الوجوب ليعلم اداءها فلا احتساب في القضاء الا  
لا بد مني على كون الركعة كونه في الفعل لا يقضي بالترك وانما اذا شرعية فاسد فقضاء بالشرع



وليس ينقض والسبب في الوجوب هنا ما يعبر عنه أيضا فيقتضيه من قبله الوجوب ان يكون  
منه من وجه على وجهين من وجه الوجوب في ذاته فانه لا يكون قضاء كالحال ان يترك ما من ريب  
الدين وكذا اذا تفرق ان يكون ظهر بوجه قضاء من ظهر حسيه او عيني فصار من ظهر كالحال مع قولها لانه  
يختلف شرع الفعل مع ان الحاشية فيه اذ في قلنا فلما دخل في تعريف الاداء الايمان بالواجب  
الذي ورد به الامر كالاصطلاح بعد المحال والاسم الاداء قلنا ليس بما مور به مقتضين  
فانما يتبين بالامر ان يكون الواجب او مندوبا او مستلزما قال في شرح الاسلام انه بعد ما قرر الاداء بتسليم  
عن الوجوب لا امر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو الفعل على قول من جعل الامر حقيقة في الامة  
والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الاسم للطلب الجاهل كما هو في البعض  
احتمل ان الاداء ما يجب ولهذا جعلناه من اقسام موجبات الامر وان جعل الاسم للطلب الجاهل كما كان  
او وجها على الترتيل وما لا يدخل في المأمور به الواجب في المندوب والواجب فيكون الايمان  
وهو ما يتبين فاعلم ولا شيء تارك وهذا معنى المندوب اذ لا يفرض يعلم عن الواجب المندوب  
ولا يختص بوجوب الامر فيلزم من الواجب في العرف إطلاق الاداء عليه كالاصطلاح مثلا الا  
ما ذكره صاحب كشف من انه ينبغي ان يسمى الاداء على القول بل يكون الامر حقيقة في الندب والامامة  
لان الكل موجب الامر وذلك لانه فوهم ان معنى كلام في الاسلام انه مؤلف قد يدخل في الاداء  
قسم آخر كما في قوله من جعل صيغة الامر حقيقة في الامايرة والندب الذي جعله اشتراكا بين الوجوب  
والامامة والندب لفظا او جعله موضوعا للقول في الفعل فيكون حقيقة في كل من الامايرة وفي  
لم يكن فعل الواجب ايضا اذ لا نقض بقوله من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار ان  
لفظا او معنى وقد اطلقنا على ان المراد بالامر هنا هو لفظ الامر لحقيقة في الواجب انما  
الامانة من الاختلاف في اسم الامر حقيقة في الطلب الجاهل او مطلق الطلب الجاهل انما او الجاهل او  
ساويا لكل التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجاهل او المندوب في قوله في الدابة  
والندوب وان كان صيغة الامر جازمة في الندب فان الاحكام النابتة بالالفاظ الجاهلية ثابتة بالنسبة  
محالها ولا يدخل الواجب لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فيطلق كل منهما أي  
الاداء والقضاء على الامر جازما شرعا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى جهة

استقام

استقام الواجب كقولهم فانه اذا قضيت مناسككم اي اذ انقضت فاذ اقيمت الساعات وكذا في الدين وقوله  
اداء الظاهر الامانة والامانة حقيقة لانه ان القضاء حقيقة في تسليم المعين والمطلوب من غير ان  
سواء في الامانة والاحكام دون الاداء كما في تسليم الشئ فانه معنى هذه الراجحة والاستقامة في  
الزوج عا رتبة ذلك بتسليم المعين دون المثل والقضاء للاختلاف في ان القضاء يشمل  
معتدل يكون لبيب واحد واختلف في القضاء على مقتول ففعل البعض بسبب جديدي  
فخرجت اداء مقابر للنساء الواردة بوجوب الاداء في عيار اكثر الاشياء وظهر من مجموعهم بان الاداء بالسبب  
هنا ما يعلمه بوجوب الحكم لانه ثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام الحق في انشاء الدليل  
وغير مجموعهم بانها كالتأني في ان زيد وشمس لم يمتد في الاسلام رجحهم القدر لقضاء يجب الدليل الذي  
اخرج في اداء الصحيح الغرض الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قوله في اختلاف اقتباس  
فلا يمكن اقامة مثل هذا الفعل في وقت كونه قاعه بالقياس كما في الجمعة وتبطلت الترتيب فان اقامته  
للمعظم مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الظاهر بالركعة عقيب الصلوات في غير ايام  
الكبرية وقد اختلف في ادائها فاذا كان شرف الوقت لا يعرف اذ في الفعل الذي عرف كونه قربة مثل الايمان  
لانه لا يدخل في ادائها شيئا من ايامها فثبت ان اقامتها لا يقال لوجوبه بغيره كما كان في الاول  
استدراك فلا يصح تسمية قضاء حقيقة لانه لا يقول بسبب قضاء كونه استدراكا بوجوب سابق بخلاف  
الواجب استدراكا وحسب الغرض الاول بان الفعل لما وقع وجب في وقته بسببه او اذ قلنا ان  
عليه لا يسقط وجوبه بمرور الوقت والحال ان الفعل مثلا من هذا الكلام يعرف انما وجب عليه ان  
خروج الوقت بمرور الوقت وهو مقرر ما عليه من العدة والحسنة بغيره وله مثل الامانة فيكون جملة  
الغيات والاداءات هو الوقت ولا فائدة عليه من العدة والحسنة وكثيرا من الترتيب حيث كان  
قصر اقامة الترتيبين مقام الركعتين والظاهر بالركعة في غير ذلك الوقت فان قلنا فيقتضي  
الصلوات على ما يقتضيه في حقها وعلل ذلك شرع الوقت وبقي استدراك العبادة بتدويره  
معتبرا في طاعة الواجب من جهة ان يصرفها اليها هو مشروع البتة وقت آخر وتماثل في الحاشية  
والاداء كما رجح او اعتللا في ازالة المأثم شرعا فان لم يماثل في ازالة المأثم الغضبية فان قيل  
الواجب بعبادة لا يتبع بدنها كواجب وبالقدر الذي لا يسقط بسقوطها فلنا نعم



إذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة وهو تعظيم الله تعالى والوقت  
 وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات واستماع التمتع على الوقت إنما هو لاستماع تقديم الحكم على  
 السبب فإن قلت الغائب يقابل بالمثل والاعتناء بما الذي قبله من شرف الوقت ثابت  
 قلت قد تحقق العجز عن فعله بالمثل إذ لم يشترع للصوم ما يشترط الوقت فثبت مقتضى الأمر  
 لصحان فقد انتفتت في غير العزم بقوله عز وجل من عجز عن الصلوة والاعتناء به فثبت مقتضى الأمر  
 بالتمتع والجماع على ما يتم تارك الواجب من غير وقت ثم الظاهر من كلام القوم أن أراد  
 الآية والتحديث في هذا المقام التمسك بها على أن الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت  
 بل أن الصوم يشرح بأنه تقليد لما يفهم من قوله إذا كان عامداً فهو أنه إذا لم يكن لا يكون شرف  
 الوقت مضموناً بصلوة وذلك لأن الشرع جعل جزاء التمسك به وهو الإتيان بالصوم  
 في أيام الحر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل بما لا يضره من وقت في وقت ويمكن  
 أن يكون بكونه ملة الاستدلال بها على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت إلا أنه في أوقات  
 الكلام على زيادة فائدة وتكليفه بقا الواجب بعد الوقت ثابت في الصوم بنحو الكتاب وفيه  
 الصلوة بنحو الحديث وكلامهما معقول المعنى لأن خروج الوقت لا يستلزم ولا يخرج حصول العباد  
 بقيت في غير الصوم والصلوة كالمندوب والاعتكاف فيما عداها بما عدا أن كل ما عداه في  
 جت تبينها فإن قيل عدل على ذلك لأن وجوب الصوم والصلوة بنحو الكتاب والسنة  
 وجوب قضا غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جبره ولو لم يستلزمه لا إذا  
 الأداء قلنا لا فإن النص لا يجاب القضاء بالاعلام ببقاء الواجب وقت شرف الوقت  
 لا إلى مثل رمضان فيما إذا كان أخرجه الوقت عن الوقت لغرض القياس يظهر لأبسط فيكون  
 بقا وجوب المندوب والاعتكاف ثامناً بالنص الوارد في بقا وجوب الصوم والصلوة ويكون  
 الوجوب في الكل بسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالأمم الأولى لكان الأمر مقتضياً  
 له ونحن قاطعون بأن قولنا لا يدل على يوم الخميس يقتضي أنه لو كان القضاء لكان أداءه بمنزلة  
 يتم يوم الخميس وإنما يوم الجمعة على الصوم والخير كما نأخذ فلا يصح بالبيان  
 لأننا نقول معناه أنه لم يرد بالصوم وبما عداه من يوم الخميس فثبت أن قضاءه يوم

الخميس

الخميس الذي به كمال المأمورية من الوجوب مع نقص فيه فوج لا يلزم القضاء خصوصاً  
 يوم الجمعة والكونه أد أنه قد لا يكون صوم اليومين سواء فإن قيل لو كان القضاء  
 ان التفتت رمضان أو اعتكفت هذا الشهر شيكاً إلى رمضان فصامه ولم يعتكف لونه قضاء  
 شهر رمضان يومين متبداً ولا يجوز أن يقتضيه في رمضان آخر متتابعاً بصومه بخلاف الزم في  
 كان القضاء بالسبب الأول وهو المندوب بخلاف ذلك لأن رمضان الآخر قبل الأول فيكون الصوم  
 فيه شروفاً مستحقاً عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحاً ولما لم يجز علم أنه بسبب جبره وهو العزم  
 وهو سبب مطلق يرجع إلى اعتكاف الشهرين مخصوص بمقتضى مقتضاه بمنزلة ما إذا نذر ابتداء من  
 شهر أو طاهر هذا التعريف تأشير بأن الرتبة السببية لجبره أو السبب الأول هو سبب الحكم لا  
 النص الذي على ثبوت الحكم والاعتكاف السببان في تلك السبب لوجوب الأداء عن النص الذي على  
 وجوب الوقت والاعتكاف والسبب لجبره هو قياس على الصوم والصلوة مثل النص الوارد في وجوب  
 قضاها وما يقتضي أن يقال كون سبب القضاء هو النذر كما به من وجوبه بالنص الذي على وجوب  
 المندوب وهو الوقت كذا به من وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيراً بالآثار من  
 المندوب وفي لفظه للإسلام ره إشارة حقيقة إلى هذا المعنى أو يقال هذا السبب لا يجاب بالبيان  
 الفعل على المكلف بما يجاب المكلف إياه على نفسه والمسئلة ذلك على أن وجوب القضاء في الجمعة  
 المكلف على نفسه يكون بوجبه يومه بالموجبه الأولى فكذلك الجواب الرابع وهو سبب الجواب  
 من الكتاب وجبارة غير الإسلام وإن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً للاعتكاف  
 أمر إلى الجاهل فما جاز هذا النص في مسئلة شهر رمضان يعارض شرف الوقت وما ثبت شرفه  
 فقد فات بحيث يمكن من كتاب مثله لا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت جديد ميت فيه الحياة  
 فالمرت فلم ثبت القدرة سقطت مقتضياً بالاطلاق وكان هذا أجود الوجوه لمن ثبث  
 بشر الوقت من الزيادة أحتمل السقوط والنقصان والخصصة الواقعة بالشرف لمن يجتهد السقوط  
 فما تعود إلى الكلام في فاداً عاد لم يتبادر في رمضان الثاني في قولهم يقتضي صوماً متى على أثر المطر  
 الصوم الاعتكاف في الجواب كقولهم عليه السلام اعتكاف الأول بالصوم والجواب الثاني الجواب بالاعتكاف  
 شريطة أن يتوصل إليه إليها ويكون ما يلزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فإنه ما يلزم

ف



بالقدر حتى لو قدر صلاة وهو متوض جان أد أو لم يد ولم يحجج الى وضوء الجاهل أو قوله  
وأما جاهد هذا النقصان الى عدم وجوب الصوم مقصور بخصوص بالاعتكاف في هذه الشكوك  
بواسطة أن هذا الوقت بشره فاختصا به بغير شدة النقص لا يقبل الجاهل الصوم من العبد  
فلو لم يقط وجوب الصوم بخصوص بالاعتكاف هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف  
في هذا الوقت الشريف حيث يعارض شرف الوقت نقصان الصوم وجوب الصوم بخصوص بالاعتكاف  
وزيادة وهي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وقضاهما رمضان عاصيا ما سار الايام  
فلم يتناقصه أي على الكتاب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثانية بالزمن الوقت  
فيستقط ما ثبت من شرف الوقت لان زيادة الفضيلة التي تنقصها من الثانية فيبقى الاعتكاف  
مقصودا بالاطلاق اذ لا يخرج عنه ولا يخلو عنه يعنى صوما مخصوصا وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف  
الوقت وقد حققنا ان شرف الوقت يخرج من أصل الشكوك مقصودا بشرطها وكان  
هذا الذي سقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مقصودا بالاطلاق  
الوجهين الذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما سقط وذلك بان يجب القضاء بصوم  
مقصود بخصوص والآخر وجوب القضاء مع عياده ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يجب  
الاعتكاف في رمضان أكثر من غيره كونه لخصه الوجهين مما ثبت بشرف الوقت من الزيادة  
لما احتل السقوط بعنى رمضان فالنقصان الثابت فلا يخصصه الوقت شرف الوقت على الاعتكاف  
السقوط والعقد الى الكمال الذي هو الأصل في الاعتكاف في رمضان يعنى بصوم مقصود بخصوص  
ولذا عاد الاعتكاف المذكور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الذي لم يجره عن الصوم المحذور  
بالاعتكاف ولانه وجب كمالا فلا يتأدى ناقصا ووجهه اوله ان نقصان رمضان امران احدهما  
ان الاتيان بالعبادة لحوط من تركها والجاهل اولى من يقبها فزيادة وتناقص من نقصان فيها  
يكون من يقبها اولى من سقوط الزيادة وانما سقط النقصان عبارة عن وجوب صوم  
مخصوص هو تكثير العبادة وتكميل الاعتكاف فيكون اولى وتأتيهم اموجب سقوط الزيادة  
امر لعدم وخوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان لمران  
خوف الموت والنقصان بالاعتكاف أمك الأول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان

كما

الذي يوجب قضاء الاعتكاف فلهذا لا يستوفى كل ما يستوفى النقصان والجواب صوم  
مخصوص به وأما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في الجاهل لا يستقط  
الجاهل من فائدة الاعتكاف حيث صوم مخصوص وكذا حتى سقوط النقصان فانما ثبت ما  
خوف الموت فالزمان ثبت ما به خوف الموت وشي آخر مع تحقيقه ما جديا لان قوة السبب  
وكثرة ادعائها وجود الميت لا يلزم من ذلك اجتماع الأمرين على اثر واحد لما مراد بالاشارة  
هنا الى التزام والاقتضاء لا التامير والاعتكاف فان علمت الزيادة والنقصان قد ثبتت بغير  
شرف الوقت ويستقطان لعلامة لاعدام الاثر ما بعد ان الموت والحال الى ما ذكرتم من السقوط  
فلمت السبب قد يكون سببا لحدوث السبب دون إبقائه فلا يعدم بالعدم كالمصروف  
ويجبت في الوقت وبقي الوجوب بعد انقضاءه فلا يعدم انان المقصود ذكره وقوله اشارة  
الى الجواب عما يقال من السقوط لا يبعد دلالة على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بالاداء  
دليل في ذلك ان النقصان بالاعتكاف موجب للصوم مقصودا لان عارض شرف الوقت كان  
ما نفا من ثبوت الحكم بعد انقضاءه ثبت الحكم بوجود سببه مع عدم المانع وقوله ان يفرج الله  
عنه انما الله المانع على الجملة الاسمية التي تبدأ ان يحتكم خبرها في وجوبه على ما بدأ الى النقصان  
والرجعة وحده لا عاده ما عني اذا مراد بها عدم وجوب الصوم المقصود قوله رمضان  
أخر رمضان الثاني يتكرر المصنف تارة وتارة اخرى على انه على اذا قدره معين ومكرر آخر  
به مبهم مثل مرتبة يزيد الفاضل كونه آخر فإراد رمضان آخر بغير ما يفسر الذي ندرناه  
فيه لانه كان من رمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقدير السؤال كما يجري في شهر  
رمضان الآخر كان جديرا ان يكون بالنسبة لسد الفاضل في رمضان آخر لما مر به والاشارة  
الآخر المتعين والآخر هو شهر رمضان بالانسان قد يجوز على الخلاف المتخالف ذكره في الكشاف وذكره  
لانه كان رمضان على كان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى فيجوز وانما ذكره كلام العرب شهر  
رمضان ولم يسمه شرب وشهر شعبان على الاضافة وسقوط النقصان عبارة عن وجوب  
صوم مقصود ذكره قبل هذا على قصده التغيير وما قصدنا التوضيح منه ان سقوط  
شرف الوقت يوجب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم

س



وسقوط الدم ثبوت لأن في النقي إثبات فيكون سقوط النقصان جازع عن وجوب صوم مقصود  
يكون وجوب السقوط موجبا له أو فيصير شرط الوقت فينبغي ان يقابل فوما كان لا  
مشروعا في جعله مشروعا في حشره وهذه القضية لا توجد لما في واحد منها من لا يفسد الصوم المقصود  
فان من يما زاد لا يكون الا بزيادة لا يمكن في رمضان وقد قرئت بعض الجوابات  
بعض ما صرت في حشره الجوابات لقضاء ما اوجبته الآراء والآخر الجوابات بغيره  
والاولى لخطا والآخر لما يجب عليه القضاء في صورة الغوات دونها لغوات كما حدث به سنة  
رمضان فرض ما منع من المعصية دون الصوم كالاشهاد مثلا وقيل لوجوب الجوابات لقضاء  
الصوم مقصود والاخر استقام القضاء بوزن الوقت لمقتضى لا يمكن في الصوم وتعد  
الجوابات للصوم بلا موجب كما هو الجواب في مواضع اخرى فليس في يوسف رة والاول  
احسن لطلان في استقام القضاء واعادة الرجب في صفة الجوابات ما هو متبع له بوجوب  
وفي الثاني استقام اصل الرجب لمقتضى الجواب والاولى المذكور لا يدل على ان الوجه الاول  
أحوط من الثاني في تبيين التفسير كما جعل نتيجة الدليل هو عدم التبادي في رمضان الثاني  
يجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو الثاني في رمضان الثاني بان لا يحل القضاء  
رعائية الزيادة كما ذكره المحقق لا الوجوب بسبب جود كما في التفسير الاول لا سقوط القضاء  
عن اصله كما في التفسير الثاني وطعننا في الراسون الاخير بان المذكور ليس على الجواب  
بل بان لا يمكن ان يجاب القضاء بصوم مقصود يعني ان الزيادة الثانية للمعصية بشرط الوقت  
قد سقط بزوال الوقت كما في الصوم والاضيق فسقوط القضاء من عدم وجوب الصوم المقصود  
والعود الى الكلام اولى لان الاول يعود من الكلام الى النقصان وهذا يعود من النقصان الى الكلام  
ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكلام لم يتبادر في رمضان الثاني ولا في  
انما يعود ولا يثبت في النقصان ولا في العزيمة انما يعود الى القضاء ثم كل منهما لا يمكن  
لم يكن في حشره الاخر او غير مختصا فان كان يصير رجب  
الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الآراء المحقق في القضاء والنقصان  
فتمين فان الادلة المحقق ان كان مجتمعا لجميع الارصاد الشرعية فان كان في الاضاهر والقضاء

المحقق

المحقق بان يفعل فيه لما ذكره فقضاء مثل محقق وانما ان العقل في قضاء مثل غير محقق  
بهذا الاعتبار فيصير لاشارة واليه اشار في الاسلام بان صفة حكم الاسرار وقضاء في  
كل منها بلا شرايع والافانام يجب لاحوال رجب وحسب القضاة منهم كل من السرا اما ان يكون  
في حقوق الله تعالى او حقوق العباد فيصير رجب عشر فيما قطا هو عبارة المقدرة ان يثبت مطلق الاداء  
الى الكمال والافانام جازع من النقي والاشادات فيلزم ان يكون التنبه بالقضاء فشرهنا  
وقد جعله فيها لما ان المراد ما ذكرنا وفي العارة لخصنا راي الاداء انما محقق وجوب  
كامل لهما حرا وبسبب بالقضاء كالحا عهدين ما شرفت فيه لهما عهده مثل المكتوب  
والعبدان والورثة رمضان والآخر رجب والافانام عهده صفة مقصود بمشركا لم يصير الزيادة ثم  
العلة التي شرفت فيها الجماعة اما ان تؤدي الى الجوابات وهو الاداء الكمال لهما بالافانام  
وموالاداء القاصر ويؤدي الى ان يقرأ بعضها فقط فان كان بعضها الاول هو ايضا قاصر  
ان كان بعضها الآخر فهو اذ لا يشبهه بالقضاء وفي لفظ المقدم او اشارة الى ذلك حيث قال  
والصوم متعدي أي ما سبقه فيكون اذاه قاصرا وفي التفسير القاصر بالمالين بنسبه على انه  
قد يكون عبارة تامة كالعبارة وقد يكون بعضها منها ففعل الصوم فيلزم فلكية الكمال صر  
ان البعض الموقى بالجمعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا فذهب بعضهم الى ان القاصر  
التيه بالقضاء هو اذ لا الضلع نفسها في الصومين والتفسير بالمساكين فينبغي ان يقرأها المقصود  
زيادة ونقصان كقولنا الملاحق هو الذي ادركه اول الصلوة بانها عهدة وفاة الثاني  
بان نام خلف الامام ثم اشته بعد ذلك فبسرقة الموت خلف الامام فتوفي فجاء بعد ذلك  
وانتم صلاته فمضت الآراء ما شارب كونه في الوقت قضاء ما شارب ما آلت من رمضان الاداء مع الامام فهو  
بعض ما انعقد للحرام والامام من المانع له والمشاركة معه مثل اى يثبت ما انعقد للحرام  
لا يثبت لعدم كونه خلفا امام حقيقة الا انه لما كان في الوعة في حقه مع الامام لكنه مقتضى وقد  
فانه ذكره جرحا لشارع الحكم في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كما خلف الامام فكلما  
كان اذاه باعثا لاصل قضاء ما شارب او صفة جعل اذاه شربا بالقضاء لا قضاء شربا بل اذ  
في الوعة اذا اقتضى به خارج الوقت لم يغير جواب وقد مر في حال من الاما







قصہ

18

1

العبارة



المقصود من مناقشة لا ينفك عن كماله لا يجوز ان يكون الحق المنصف باكله والحرمة  
وهو ذلك التي بقية الملوكة وتبذل الاوصاف لا يوجد كمال الذات وقد عرفت الفرق بين  
المجوز والمبذول والاولى الشك بالنسبة  
وض الادارة الخاصة بصل هذا المثال  
مشكلة سابقة فاحر عن ذكر الادارة التي يشبه العقاب في الاسلام وان كان فانها  
يعني لو غضب طعاما قدومه الى مائدة فاحد كلة فاكله حاصلا ما نه طعاما الذي قدومه  
فهو اذا فاحر من اكله الخاص من الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله في قوله ولم يوجد في كسبها  
واستلزامه الخضم المضمون الى اذ اطعم ما هو مخصص للمضروب وحقا في خبره او لا في خبره  
لا يبرأ من الاطعام لو ذهب المضروب من المالك وسلم اليه او ما عرسته وهو يعلم ان كلة  
من غير ان يطعمه العاصب بغير ان الضمان بانفاق فمك الشافعي في ان العاصب ما عرسته او لا  
فلم يوجد لانما وجد عرسته بغير ان الضمان فلا يكون اذ ما عرسته قال قلت لابي بصير لما عرسته  
العامة من ان الانسان باكله موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال الغني لعدم مانع العصى او  
الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الادارة بتسليم حقه الا انه لم يطل في  
الادارة وهو ايضا حق المالك اليه نصيبا للضرر والضرر منه فلا يكون اذ حقيقته وقد يقال  
انه يمكن ان احسب انه تغصب ولا يكون اذ لان الضرر منه هو الادارة ما عرسته وتنايه  
القوانين يدل على ثبوت في الضرر والادارة لا يكون اذ ما عرسته والثانية اذ فاحر  
فلا يعتبر نفي الضرر ولما انه اذ حقيقته لا اذ وصل الضرر الى المالك أصلا او ضمنا  
بحيث صار ممتكنا من الضرر فيه فان قيل ان يد اطلقت لجميع الضرر فانها عا دلة  
بدا الاباحة والخاص لا ينوب عن الكمال فليس على تقدير ثبوت الضرر فيه تقديمه بالان كلة  
اذ ان يثبت من الحياد فان قيل بل المالك به يطل الادارة لما فيه من الضرر فليس  
للمالك ما لا يفيده فلا يغيره المالك في ابطاله كما يجب على الخاص من ان المالك كما ان عاصبه  
فقال المالك ان هذا القدر فاعطه وهو جازل به عتق وتبر العاصب وساد كونه من  
العادية الجارية بكثر الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الدار اهلها ان  
يجب لاحيائه لم يوجب نفسه فيكون لفا لا يطل الادارة  
بمثل معقول قيل في خبره

هذا

هذا المقسم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفانية بالمهاجرة فانه كما مل بالاعتقاد فاسر وقد قيل  
بان الثابت في المنة هو اصل الصلوة لا وصف الجاهلية والعصاة بجاهلية او منتهى اسيان بالشر  
مع قطع اليد المقتل ما ان يدرامت شخص او شخصين  
الادارة الاول اكل  
المعدي من امانه يكون خطا من او عدي من او احد من عدا او الاخر خطا وعلى العدا دينا ان يكون  
القتل قتل البر او واحدة وانفسيل الحكم في العفة ومحل الخلاف المذكور ان الكتابة ما اذا كان في  
وقتها لم يفسد وانما استعمل القتل قبل المرق  
وعند حاله ان يقطع مله  
ان يعتمد لانما يقتضيه القطع اذ اتي من اذ ليس الى القتل حكم القبض فاذا افضى الى القتل انما  
مقتضا سقط حكم القطع في وقت قتله قبله ودخل وجهه في الشرع وهو العاصم من موجب القتل  
لان القتل لا يبرم الا ان كانت بالقطع حيا وحقيقته بدليل وجهه حكم الشرع فيكون القطع لم يقتل  
جناية واحدة بقتله اذ اقبله بغير بات فليس يوجب القتل والحاصل ان جعل الاكف  
الا انما يقتله السرية اليه فظهر ان المراد بالموجب المومنين الا ان كانت بالشايت بالشايت الا ان الاول  
ثابت شرعا وانما في حقا ومسا ذكره للضرورة فحين لما صدق عليه لوجب في موضعين اثبات  
بقتله انما بالمعقوب  
والقتل قد يجوز ان يقطع من حيث ان الحلال يقتل به ولا يقتل  
السراية بعد قوت  
وقد يقال لو سبب حية بغير يوم الغضب لندما انقطع القتل الجواب  
ان ذلك لا يخلو انما في السبب الذي يجب بالاصول هو الغضب بغير يوم الغضب  
عند مجردة بغير يوم الغضب لان المصلي في التهمة للبحر عزاء اذ القتل قد لا انقطاع  
في غير يوم الغضب كان موجودا في ابدان الناس فاقطع  
فلا تغفل المانع بالمال  
المستقوم فيد بالمستقوم بغيره على ما وقع في الخلاف فانها عندنا في بعض المال المستقوم  
ويوجبها لافاقه المليل فانه تقوم على سبب مستقوم عن المانع فيكون المال المستقوم عن المانع هو  
كانت مالا ولم يكن اقتضاه المقتضون وهو انقطاع المانعة بانقضاء المقوم والحقيق  
انه المنفعة كماله لان اكله من ثمنه ان يتبرأ منه ومنه ما يقتضيه والمال ما من ثمنه او غير  
للاستطاعة وقت الحاجة والمستقوم يشترط المالك عندا حقيقته والمالك عندا حقيقته فعنده  
مناخه المقتضوب فقتل العاصب بان تأسس العاصب بغير مرق ولا يستعملها او بالاكف

الضمان



ان يستخدم الصيد تركب لاداره وتكون الدار مثلاً وعند التقصير لبعض طان المنفعة عرض المالك  
عنه ما في بعض اباي تغيره لانه لا احراره واليه والاداء لوقت الحاجة فيترق على البا  
للحالة وغير الخرب ليس يقوم كالصيد وتغيره والمنفعة ليست بمنفعة فلا يكون مثلاً المالك  
القوم فلا يقضي ولا ينسحج عدم بقائه الا على منعه ولا يخفى ان اعدام الاولون وكل  
آن وتحدد انما اعتمد له اعدام المالكين واحده من امتلاكها في كل آن وقد جردت من فقه الفهم  
الا ان يحصل الحكم بالاعراض العرة مثل المانع مثلاً فاقبض المالك ان يارب بل يقوم باعماله  
والملوك القصر في وجهه المانع اذ بها اقامه المصلحة وبغيره المانع لا ينسحج المالك  
لقوم ما بالعدسيت بالزمانع بقوله ما ليس يتقوم في نفسه لا يصير فوريه العقد متقوم ما كان  
فليس في نفسه لعدم ضروريه متوقفاً بالعقد بل الرضا فقلت لما اشتبه العقد بالرضا كان  
القوم بالرضا المتوقفاً بالعقد لانه لا تأثير للشيء بخلاف ان يكون باسداً لغيره او لوازمه  
فلا يقاس عليه اولى ايجابيات القصة الدائبة بقوم المانع في الغيب القياس على عقوبتها في العقد  
والايجابيات اعدل للوجوب ومرفوعة المانع في الغيب الدائبة بقوم القياس على عقوبتها في العقد  
العقد مثلاً الاول فلان الحكم في الاول متوقفاً على المانع على خلاف القياس متوقفاً على المانع فلا يصح  
عليه فوات الشيء في وجود المانع وهو الرضا فان لا اثر في ايجاب المانع عقاباً ما ليس بمالك  
في الصلح عدم العقد يقال كل من لا يفي بوجوده في كل من القياس من ومنه فخصص المانع  
الاول يكون الاصل على خلاف القياس ولا يقال الثاني لوجود المانع في العقد الدائبة  
على خلاف الاصل هو يقوم ما ليس بغيره عقاباً بغير المانع ليحقق المانع العقود فقلت  
البحر في كل منها والرضا يورثه على مستبد له ما ليس بمالك بالمال لمن جعل ما ليس بمقدم  
فخصص كل من القياسين بالمانع وهو استبقاء المقتضى على لا يفي به مثلاً  
والمالكين مثلاً له ضرره وهو ظاهر وكما معنى ان استبقاء المقتضى معنى الحياة والمالكين  
دفع شر المانع ودفع هذا الضرر المقتضى على يد بناء على قيام العدة في حياة اولياء المقتضى  
فانما وجوه العقول وقد ذكره ومنه الذي يوجد في المال دائماً مثبت في الخطأ  
على خلاف القياس ضروريه حياته الدم المقتضى من اهدر ما كلفت

[illegible]

الحسين

الحمد لله على ما جعله من  
الطعام والشراب

التشبيه بالاداء كقولهم القيمة فيما اذا وقع له رجل امره على عبد غير معين فان الجمل  
على الذمة كالامور في الذمة والقرينة في النقص عند احواله في الوصف على النقص كما في تشبيه  
اداءه فيشترط ما يعني على النقص كالنقص في البيع تشبيههم عند وسط الاداء في تسليم  
نقد قضاء حقيقته كونهما مثل الواجب عليه كمن يشبه الاداء في الوعد من جهة الاصاله تمامه  
بيان العبد في الذمة كقولهم لا يمكن اداءه الا بغيره ولا يقع له مال بالقوم فصار العبد مالا مخرج  
اليه وليس هو مالا العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فيبيع ان يبيع في البيع في البيع  
من اداء العبد والقيمة نحو ما يشبه ان العبد معلوم بالنقص مجهول بالوصف في النظر الى الاداء  
يجب هو في الذمة عند ابعده في النظر الى الثاني كقولهم كمالها امر عبد مخرج فصار العبد في الذمة  
كأنه احد اثنين فيخرج اذ التسليم عليه في الذمة فافهم اذ يخرج امره على العبد  
فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا اللزوم من الاداء لا يوسط فذا يتوقف على القيمة فصارت من  
جهة لا يصدق عليها براسه في حاله القيمة بل هو تشبيه في تسليم ما سبق بها فانه لا يلزم في العجز  
عن اداءه في الذمة ولا يتحقق اداءه في الذمة وهو القيمة في ما يذم في جميع صور القضاء فانه لا يلزم  
للاذن عند خذله في الاداء فصل في تشبيهه بالشرط انه لا يذم الا ما يذم من النقص ان الشارع حكم  
لما مر بالحق اوقاتا من حيث العقد فلا امتناع لان قوله لا يذم الا ما يذم من النقص ان الشارع حكم  
لما يذم في ان حسن الامور من وجبات الامر بمعنى ان ثبت بالامر ومنه لا يذم الا ما يذم من النقص  
بالفعل والامر لا يذم عليه وعرف به والمصنف اذ قبل تفصيل الواجب والاداء لا يذم الا ما يذم من النقص  
في انه لا يذم الا ما يذم من النقص سوا ثبت بالنقص الامر والفعل قبله فان في القيزان وخذنا لما  
كان للفعل خط في مع فرض بعض الشرعات كالامان والاصل العبادات كانت لا يذم الا ما يذم من النقص  
لما ثبت حسن في الفعل فهو جرم للمالم به فيه وهذا السلك يعني سلك التشبيه  
التشبيه من اجهات سائله اسئلة العقد لان عظيم اوبى به بالامر والتميز في ذمة وقيمة تشبيه  
الما يذم من النقص من اجهات من البحث عن ذلك اسم يفرغ عليه ما يشاء من النقص  
لقد اذم في قوله ذلك ومن جهات سلك المعقول في المعقول في قوله  
يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بينه وبينه في المعقول في الكلام وبالله تعالی العقد فانه

[illegible]



۵۰

۲۹

الحمد لله الذي جعل  
العلم نوراً والدين  
العلم نوراً والدين

الحمد لله

الأول المشرح وهو الذي على القولين يعني إذا عُدَّ في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حصل الفعل في  
السلطات الفعل والآخر من صفاته حتى يحكم العقل بأنه حسن أو يبيح بناء على حقوق النفس الأولى  
ثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختيار فيه فالحق العقل لا يجوز باستحقاق الثواب والعقاب  
على ذلك الثاني للمعاذلة وليس المراد أن مدح أو مذموم الشيء مبني على هذين الأمرين بمعنى أنه لا بد من  
تحقق ما يثبت من جهة بل كل من الأمرين مستقل بأفاده مطلوبه بل لا دلالة أخرى على هذه جهة  
استغنية عن الأمرين لأن النفس لا يبيح أو يثبت أن الفعل الله تعالى عند أبي هذا الأمر  
والمذكورة الكتب لكل كلمة أنه لا يبيح ما يستعمل في كل فعل الحسن أو الفسق على ما يبيح العقل الله  
ما كان لأمر على الإطلاق يفعل ما شاء ولا عليه لصنع أو إلهامه لفعله وذلك لأنه قد يبيح من الحسن  
ما ليس بمنزلة يبيح جميع أفعال الله حسن بهذه المعنى بمعنى كونه منصف كماله وأما بمعنى كون  
الفعل متعلق المدح أو المذموم فأفاده قد وقع من جهة كما ذكرنا في تفسير الحسن ما أمر به والبيح ما نهى  
فأما هو في أفعال العباد خاصة وكون البياح والمباح داخل في تفسير الحسن فمحل نظر القائلين  
على أنه ليس بما يورث على ما مر ولأنه ليس متعلق المدح أو الثواب والعقاب وهو معنى الحسن الثاني  
أن يقال البيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك مثل البياح وفعل المأمر تعالى  
المعزى لكل من الحسن والبيح تفسيران أحدهما الحسن ما يبيح على فعله شرعا أو عقلا أو يبيح ما يأمُر  
عليه وثانيهما ما يكون لقادر العالم بخلافه البيح ما يبيح على فعله والبيح ما ليس بالقادر العالم بخلافه  
البيح ما يأمُر الذي إذا شاء فعله وإن شاء تركه لا يضطر به العالم عن الجنون لأن ما أمَرَ الله  
يفعل وقد يكون حسنًا بل هو قولهم لا يقدرون أن يفعلوا ما نهى الله تعالى وأما الحسن والتفسير الثاني  
المراد به البياح أيضًا بخلاف الأول فإنه يقتصر على الواجب المذموم إذا لم يحد على البياح  
لأنه كالنفس مثلاً لا يحد واسطة من الحسن والبيح كما بالغير الأول على التفسير الثاني أنها  
لأن الحسن يشمل الواجب والمندوب والبياح والبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملها بالغير  
فالبياح بكل التفسيرين لم يشمل الأحكام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وحمد  
بالحسن الأول لأن الفعل الغير المندوب والواجب يعلم حاله مما لا يصدق عليه أن القادر في العالم  
بحاله أن يفعل ولا يفعل ويكون واسطة بالتفسير الثاني فكيف يحرم بأنه داخل في البيح



اذ ليس القادر على فعله بآية على عدم القدرة على العلم بما لا يدرك ان افكره عند  
 ما يدرك على كونه ولا يتم على فعله فلا يدخل في القبح بل يكون واسطة بين فعله والما بعد  
 من جهة انه يخرج تاركه خلاف الصالح ويمكن الخواص بان المراد هو الكثرة كراهية التفرقة فانه يخرج  
 بالتميز في واما الكثرة كراهية التفرقة فيكون واسطة وان لم يتفرع في الكثرة والما بعد  
 ان يقول ان اريد بما لا يفعل ولا يفعل ما يجوز ان يفعل وما لا يجوز والكثرة كراهية التفرقة  
 في التفرقة وهو بعيد وان اريد لما تشر به القادر على ان يفعل ويفعل في ذلك والمال ليس شانه ذلك  
 لا ينبغي ان يدخل الكثرة كراهية التفرقة في القبح بناء على ان من شأن القادر ان يفعل ما يستحق  
 الفعل لم يكن كراهية التفرقة متساوية في العلم الكثرة كراهية التفرقة لما ذكرت  
 ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام شمر بان الحكم بان الحسن والقيح انما ساند في الشرع ونهية في  
 الاحكام المذكورة وقد كاد لادلة الاثبات السابق وليس كذلك فان العلم بهذا الحكم اذ لم يكن عليه  
 فعله لا يوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يقوى من المعنى كونه الحسن والقيح لانه لا يفعل  
 او صفة من صفاته نعم هذا المعنى لان في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقيح لكانت الفعل او صفة  
 صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره القادر في هذا المقام دليلان لعدم علم على هذا الحكم  
 قد اشرقت البصيرة لعدم قاطعها امتثالها في خبره والحسن مفهوم ما يدعى مفهوم الفعل  
 المستصحب اذ قد لا يفعل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو جودك لان يقتضيه الحسن في  
 موجد في والما بعد على المعلوم ان ليس جودك في المعلوم يقتضي علمه جودك في  
 لا يدرك على العلم بجودك ويكون عينا مشهورا ووقفه العقل الذي هو مخرج من يكون قاطعا  
 به لا مشاع ان هو صفة الشيء يعني قيام الشيء بغيره في قيام العرض بالعرض وهو بالكلية بغيره اما  
 الحكم بحل الفعل لانه لا لا يخالص في قيامها مع الجواهر اذ هي معاجيل الجواهر بتمامه وحيث  
 قيام الشيء بالشيء يكون تافعا في التخيير والقيح معنى قيامه به انه حيث ذكر العرض  
 وحيث ذكر العرض هو حيث ذكر الجواهر الذي هو حيث ذكر الجواهر فاما  
 به فلا معنى لعلم احداهما بالآخر غايته ان قيام الجواهر مشروط بقيام الآخر ونعنفه  
 من حيث الاول ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصححها متعدي

قوله

فريقا

وبشيء متعديا لاخر عا وسمى حاله فاذا ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا  
 لم يرد واقع كاتفاق الحركة بالسرعة والبطء وان لم يكونا تابعين في الخبير في انقسام هذا  
 لم يرد لحوار ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا ولا يكون تابعا في الخبير بل تابعا للجواهر الذي  
 يقوم به الفعل فاما ان الصدق على المعلوم يقتضي العدمية لحوار ان يكون مفهوم كل  
 صدق على وجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كالتد  
 متعدي الصادق على الملجوب والمعدوم الممكن في الجملة عدمه صورة الشيء ووقفه على كونه متعديا  
 عليه حرفا على وجود ما هو دليل على الوجود معدوم وجودي فلو كانت وجوده مداخل عليه حرفا على  
 لعدم صور الشيء في الوجود اما ان مقتضى ان يضاف الفعل بالمكان الموجود  
 بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون المكان ذاتا له السبل ان مشركا لا يرام لان  
 العرض الشرحي يتم عرضا بالارسل المذكور فيلزم من ان يضاف الفعل في قيام العرض بالعرض فان  
 قيل هو امر اختاري لا تحقق لما في الامكان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض وهذا  
 احتاج الى اثبات كون الفعل العتق وجوديا فليس الدليل المذكور على اثبات وجودية  
 الحسن العتق جان منها بعينه فاما انما فخر به على ما ذكره المحققون ان فعل العبد  
 اختاري لانه ان كان لان المصروف عنه بحيث لا يمكن التفرقة فواجب انه اضطراري وان كان  
 جازيا وجوه عده فان اضطرار المخرج في المخرج يعود التفرقة فيه بان يقال ان كان لازما فاجب  
 اضطراري والا اختار المخرج آخره في التسلسل وان لم يقتض المخرج بل بعد عنه نارة ولا يصدق  
 التفرقة مع تساوي الخايرين من غير تعدل من الفاعل في اتفاقه ولا تعد في هذا الاضطراري بالموافق  
 بالحسن والقيح مثلا بالاتفاق ولا يقتضي انه لاجبة للحسن من فعل القبح على ما وقع في غير المقسم  
 انه وان لا حاجة على تقدير عدم الممكن من التفرقة الى ما ذكره منا لاستدلال على كون الفعل اضطراري  
 او لا يوجب الاختيار كما لا يمكن فيمن الفعل التفرقة وان قوله وان لم يتوقف على مخرج كان انما قاطعا  
 ونحوها من غير مخرج ان المراد عدم التوقف على مخرج من عدم العلم الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض  
 فلا يتم لزوم التفرقة من غير مخرج فان في المصروف لا يوجب في العام وان الوجود التوقف على مخرج أصلا  
 لم ينعكس كونه اتفاقا اذ لا بد للاتفاق من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة

تقرير



ولما كان هنا مظنة ان يقال ان الله اذا وجب عنده وجود المرح لم يكن اختياريا وانما  
 يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرح باختياره او بغير اختياره اشار الى اللجب بانما شغل الكمال  
 الية كذا الاختيارية بمعنى المرح لا يكون باختياره قطعا للتسلل الى ان كان الاختيارية  
 محتملة امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل باعتبار الاحتياط او يكون اختياريا لا اعتباريا  
 واعتبر في هذا الدليل بوجه الأول انما يتغير ضرورة بين الفعل لا ينظر الى  
 اختياره كالسقوط والصعود ويكفي لاخذ والرجوع فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلته  
 ورة فلا يسع فيكون باطلا الثاني انه يخرج في فعل الماري حيث لا يكون مختارا وهو باطل  
 الثالث انه يلزم ان لا يوجد حسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان مباحا  
 لكنه غير واقع السبيل انما يختار انه يحتاج الى المرح وهو اختيار سواء لم يجب له الفعل او  
 يجب يكون اختياريا اذا لا معنى للاختيار الا ما يتبع بالاختيار والمختار ان معنى الاختيار  
 استواء للطرفين بالنظر الى القدرة وجوب احدهما بحسب الحاجة لا ينافي ذلك في المرح  
 هو الازالة بحسب الفعل عند حتمها وتوسع عند عدمها وقد يجب هذا القول بان المعلول  
 هو وجود القدرة لا ما يترجاها وهو الثاني بان تعلق القدرة قديم ولا يحتاج الى مخرج جديد  
 اذ على الاحتياج الى المرح عندنا الحدوث دون الامكان وهذا الثالث بان وجود الاختيارية  
 مقدورية الفعل كان في الشرع وعندكم لو لا استقلال الوجود وتأثير قدرته فيه فيجب التكليف  
 فعلا وهو الثاني بانه اذا كان ما يجب الفعل عنه من الله تعالى بطل استقلال الوجود فيجب  
 التكليف عندكم كما اذا كان وجود الفعل هو التمتع فلهذا قال المقدرة انه لم يوجد في فعله  
 سقا بقدومه وان قد خفي شيئا غلطا في هذا الدليل على كلا الطرفين في الذين يستدلون به  
 فالذين لا يعتقدونه يقينا فأيضا انه اورد المنع على المقدرة القليلة ان توقف على مخرج  
 وجود الفعل عند وجود المرح ان اريد بالفعل لما له صلة بالاختيار كما لا يخفى على من لم يزل  
 المسافر وعلى المقدرة انما يلبد بانه اذا وجب عند وجود المرح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل من  
 نفس الاحتياج فيمن تحقيق ذلك على المخرج مقدمات وعلى المقدرة لا ياتي الى كثير من المختارين  
 مما يحصل به الفاعل معنى ثابت قائم كما اذا قام الحصول له هيئة في القيام او حتى الحصول له هيئة

في المرح

ولما كان هنا مظنة ان يقال ان الله اذا وجب عنده وجود المرح لم يكن اختياريا وانما  
 يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرح باختياره او بغير اختياره اشار الى اللجب بانما شغل الكمال  
 الية كذا الاختيارية بمعنى المرح لا يكون باختياره قطعا للتسلل الى ان كان الاختيارية  
 محتملة امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل باعتبار الاحتياط او يكون اختياريا لا اعتباريا  
 واعتبر في هذا الدليل بوجه الأول انما يتغير ضرورة بين الفعل لا ينظر الى  
 اختياره كالسقوط والصعود ويكفي لاخذ والرجوع فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلته  
 ورة فلا يسع فيكون باطلا الثاني انه يخرج في فعل الماري حيث لا يكون مختارا وهو باطل  
 الثالث انه يلزم ان لا يوجد حسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان مباحا  
 لكنه غير واقع السبيل انما يختار انه يحتاج الى المرح وهو اختيار سواء لم يجب له الفعل او  
 يجب يكون اختياريا اذا لا معنى للاختيار الا ما يتبع بالاختيار والمختار ان معنى الاختيار  
 استواء للطرفين بالنظر الى القدرة وجوب احدهما بحسب الحاجة لا ينافي ذلك في المرح  
 هو الازالة بحسب الفعل عند حتمها وتوسع عند عدمها وقد يجب هذا القول بان المعلول  
 هو وجود القدرة لا ما يترجاها وهو الثاني بان تعلق القدرة قديم ولا يحتاج الى مخرج جديد  
 اذ على الاحتياج الى المرح عندنا الحدوث دون الامكان وهذا الثالث بان وجود الاختيارية  
 مقدورية الفعل كان في الشرع وعندكم لو لا استقلال الوجود وتأثير قدرته فيه فيجب التكليف  
 فعلا وهو الثاني بانه اذا كان ما يجب الفعل عنه من الله تعالى بطل استقلال الوجود فيجب  
 التكليف عندكم كما اذا كان وجود الفعل هو التمتع فلهذا قال المقدرة انه لم يوجد في فعله  
 سقا بقدومه وان قد خفي شيئا غلطا في هذا الدليل على كلا الطرفين في الذين يستدلون به  
 فالذين لا يعتقدونه يقينا فأيضا انه اورد المنع على المقدرة القليلة ان توقف على مخرج  
 وجود الفعل عند وجود المرح ان اريد بالفعل لما له صلة بالاختيار كما لا يخفى على من لم يزل  
 المسافر وعلى المقدرة انما يلبد بانه اذا وجب عند وجود المرح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل من  
 نفس الاحتياج فيمن تحقيق ذلك على المخرج مقدمات وعلى المقدرة لا ياتي الى كثير من المختارين  
 مما يحصل به الفاعل معنى ثابت قائم كما اذا قام الحصول له هيئة في القيام او حتى الحصول له هيئة

في المرح

ولم



على وجوده وما يكون عليه الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها  
جميعا لغيرها وشرايطها وهو المرد على ما يتوقف عليه وجود الممكن في أصله مقدماتا  
قولا كمالا عدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن من وجوده وانما يثبت قولا كمالا في وجوده  
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ويجب وجوده امسا الاول فلا يخلو لم يصدق لصدق قولا  
قد يكون اذا عدت الجملة لم يتحقق وجود الممكن بل الممكن بالامكان العام وهذا ما يخلو لان وجود  
الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لم من فرض وقوعه في العالم فالتام  
امسا الملازمة فلان احتمال اللازم لوجوب احتمال المفروض ضرورة امتناع المفروض بدون اللازم بحيث  
لحقى المفروض والسبب لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوعه وجود الممكن  
بدون جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعضه متوقفا عليه وهذا محال  
بيان الفرق ظاهر وامسا الثاني فلا يخلو لم يصدق لصدق قولا قد يكون اذا وجدت جملة  
ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل الممكن عدمه بالامكان العام وهو باطل لان  
عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لم من فرض وقوعه في العالم فالتام  
لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده من تلك الحالة سا ان  
يتوقف الوجود على شيء آخر وكلاهما محال امسا الاول فلا يستلزم ان لا يكون جملة  
ما يتوقف عليه جملة بقا شيء آخر وامسا الثاني فلا يستلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه  
الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة او نقصان  
تخرج الوجود والعدم وكلاهما من اجزاء الوجود بل لا يخرج وعدمه كون الجملة محال بالضرورة لعدم  
الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده ويجب وجوده ويجب وهو المحال في نفسه بل ان  
اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اخر يمتنع به لولا الممكن لانه لزم  
ذلك تقدير عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة على وجودها غير متناهية لانها  
لا يجب عليها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموحدة تارة وعدمه تحققة معها اخرى  
فلا تم استقامة ذلك بل هو اول السلسلة فقول سبب ان المراد هو الاول وهو لان الاستقامة  
متحققة حال عدمه وهو ظاهر حال الوجود وان تحقق لم يكن المعروض جملة ما يتوقف عليه وجوده

الممكن

الممكن لان من جملة الاحتمالات وقد كان متيقنا في حاله لعدمه وان لم يتحقق لزم وجوده الممكن بل  
لا يحتاج الى اية وموعني الرجحان بلا مرجح ولا يخلو سرك هذا السرور ان في عبارة القدم  
زيادة لاجابها لهما انظر كيف ان يقال قد علم هذا المعنى لانه لا شك في ان في زمان عدمه لم  
يجد شيء الى اخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يتحقق وجوده ويجب وجوده الامتناع  
والوجوب يجب لذات لقضاءه طار لان الكلام في الممكن وان الكلام في الممكن وان اريد به التفسير  
والامتناع ولا ينفصلها فلا وجه لقولكم ولا يمكن وجوده وعلمه قلت المراد بامتناع الوجود  
احتماله بالنظر الى عدم العلة وبما كانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود  
العدم بالنظر الى وجود العلة وبما كان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا يخفى في تقصيرها  
هذا ما يقال ان الممكنة تتأصل في الزمان فان قيل المعلول السوي قد يتولد على كاشف  
الغير وانما لا يتولد مع استقلاله وحده لا يستلزم وجود العلل فلو انما استلزم العلل  
فوقها متعلقة بالامر ولا تتأصل فيه انما يكون باسنادا وكل منهما وجه يتحقق وجود المعلول اعلم  
ان ما ذكره المصنف من معنى على ان الوجود امر يتوقف عليه وجود الممكن واجتبه ان اعتبار فعل حصول  
الوجود من اجزاء اساقفة العلة الى المعلول هو في اذهن مناس منها وفي الخارج غير متحقق لولا الشهور  
انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى  
تخصيصا بلا محض وتخصيصا بلا مرجح وان نسبتنا جميع الاوقات على السور وبطلان ضرورتها فان  
قيل لم لا يكتفي في وقوع الممكن او لويمة من غير ان ينتهي الى الوجوب ويجب يمكن عدمه مع تحقق جملة  
ما يتوقف عليها لوجودها على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما هي اولوية لا وجوبية قلنا  
ان امكن العدم مع تلك الاولوية فلو قلنا ان كان لا يجب لزم الرجحان للوجود وان كان سبب  
كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المعروض من وجود جملة ما يتوقف  
عليه الوجود وهذه القضية هي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجوده الممكن عند  
وجودها وعدمه عند عدمها ما انفق عليه الحكماء فذكر ان السند يعني انها مع كونها اولوية مشروطة  
بشرايطها الا انهم من الممكنين ذهبوا الى ان العلة على الحقيقة انما تصدر عنه العقل على سبيل  
الصحة ومن الوجوب لكن بل السند يقولون ان وجود الشيء واجب على ايجادها اية ما بار

قوله



والله اعلم  
بما في  
الغيب  
والله اعلم  
بما في  
الغيب

بالدقة واختيار لها وقت اراد فاقدمت فاختار والعبد حادث واخر من الحكمة على ان لا يتبين  
ان كان قد يتبين ان قد تقدم المعلول لا شاع الفلقت وان كان حادثا ما قبل الكلام اليه ويظهر التسلسل  
او قد تقدم المعلول  
واعلم قد اشتهر في بين الحكماء ان وجود كل ممكن متحقق بوجوب  
سابق وهو وجوب سدوره على العلة واللاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لان عالم  
يخرج من حد ذاته ويكلم بغيره الموجد للوجوب لم يوجد لما هو وبعد تحقيق الوجود وانتمت العلة  
ما كلف الوجود متحققا ضرورة امتناع الوجود والعدم واعتبر عليه لانه بان اراد  
الوجود على الوجود السابق الزمانى فانه ان يكون المتحقق المتقدم في زمان قبله زمان تحقق انما هو  
يلزم انه يتحقق الوجود في زمان عدم الممكن وهو بالضرورة وان اراد السابق اللاحق لا يتحقق  
ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه لانه لا يلزم ان يتحقق الوجود في زمان عدم الممكن وهو  
كسب الخلق على الكل والعلة على المعلول لا يكون المراد ان وجود الممكن من علمه يحتاج الى وجوب  
علا ما هو من كلامهم فهو باطل لانه ان اراد اللاحق لا يتحقق في العقل فظاهر ان العقل وجود الممكن  
لا يتوقف على العقل وجوبه بل الامر بالعكس فان اراد اللاحق في نفس الامر فاما ان يراد اللاحق  
الى العلة الناقصة فظاهر ان يكون محتاجا اليه لا التزاع اما هو في انه يلزم مع العلة الناقصة  
ام لا فاما السابق فلان الوجوب اذا كان محتاجا اليه الوجود فكان منزها عما يتوقف عليه وجود  
الممكن فكان جزءا من العلة الناقصة فيلزم تعدده على نفسه ضرورة انه معلول للعلة الناقصة  
من زمانه اذا وجدت العلة الناقصة بجميع احوالها وشروطها وجب المعلول فيكون الوجود ترا  
للعلة الناقصة متاخرا عنها وكذا في جزئية منها بعض مقدم عليها وهذا في التسلسل ان كونه  
الوجوب اثر للعلة الناقصة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فيما يتوقف على الوجود  
الاحتياج اليه ضرورة امتناع كون الشيء شيئا من نفسه وقد ثبت لا ريب في السابق واللاحق  
ان المراد بالسابق للاحتياج اليه في نفس الامر بان الفعل يحكم عند ملاحظته فانه لا يكون بان  
الممكن ما لم يكن لم يوجد لما هو فالوجوب ايضا محتاج اليه وجود الممكن لكنهم يرون فالواجب  
وجود الممكن عند تحقق العلة الناقصة ان ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن من الوجوب بانها  
انما اعتبار عقل وهو باكل الوجوب كما هو هو فلم يجعلوا من جزاء العلة الناقصة في انهم يرون

والله اعلم  
بما في  
الغيب  
والله اعلم  
بما في  
الغيب

الاطلاق

الاطلاق وزعمهم ان ما سري الوجوب عليه ما قبله فانه بعض ما يحتاج اليه وجوب الممكن  
ان ارادتم بتعظيم الاحتياج للوجود مع العلة الناقصة السلب للوجوب فهو لا يتبين وان ارادتم السلب  
الكل بعينه انه لا يجب شيء من العلل الناقصة فهو مجموع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت  
تحقق الوجوب وهو جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سواء الوجوب والوجوب اثرها متاخر عنها  
بالذات وسابوقبل الوجود بالذات بعينه الاحتياج اليه والاحتياج في ذلك مع العلل الناقصة  
او القامة اراد الحقيقة الزمانية والافعال معلول متاخر عن العلة الناقصة  
عند علي شيا الغلط في حق الوجوب على الوجود وقد ثبت انها معا معلول علة واحدة هي الوجود  
الثاني فلا يمكن تحقق احدهما دون الآخر بمرور وجوده في وقاية العالم المعلومين مطلق  
الشيء في العقل ان يعتبر بهما معا نظر الى ان بينهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان لم يعتبر  
احدهما متاخر اخر الاخر من حيث انها محتاج الى الآخر ومقدما عليه من حيث انها لا تحتاج الى  
كالخوة مثلا فان اخا زيدا مثلا مقادير الخوة غير متاخرة عنها ومقدمة عليها لكن يجب  
اعتبارات مختلفة وهذا الذي نفي له دورا لعل قد نظر احتياج الوجود الى الوجوب حرم بانه  
سابق على الوجود لم يلاحظ متاخرتها بالذات وتأخر الوجوب اليه باعتبار الاحتياج الى الوجود  
وقد ثبت ان كل الوجود يتوقف على ما يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا  
يكونان معلول علة واحدة هي العلة الناقصة بل العلة الناقصة وهذا الوجوب متاخر عنها ولا يتاخر  
تقدم احدهما بعينه احتياج الآخر اليه وانصاف للاختلاف في انه يجب ان يقال وجوب سدوره  
لوجوده ان يقال وجد وجوده سدوره وان لوقتها العلة لا يقتضي اليه وكل ما بين وجوده انما  
واقعا العالم وان الوجوب فالوجود على نفسه كونه معلول علة واحدة للعلية ان يكون  
فيهم الله هم الان يعتبر وصف المعانيه وليس بالذات  
جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا يمكن يستعمل على امر ليس بوجوده ولا معدوم كالاحتياج  
هو امر اضافي مثلا وهو قول بالكتاب وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواجب لانه ان لم  
يكن كونه معدوم فلا فنان استعمل بالكتاب لوجوده وتأخره في نفسه غير موجود  
ولا معدوم فاقدم بوجوده واعتبر بالذات ان جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحادث

والله اعلم  
بما في  
الغيب  
والله اعلم  
بما في  
الغيب



يمكن ان يكون قد يكون في جميع جزاياته لان وقت المدور ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد  
 يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف فان لم يكن من جملة ما كان حدوث زيد  
 ذلكا لوقت رجاء من غير مرجع معني وجود الممكن من غير الجاد في اية لا في وقت لم يكن لها  
 وبعده لم يتحقق شي آخر يتوقف عليه لوجود فظهر الوجود بلا الجاد وبهذا ينفذ ما يقال لم يوجد  
 ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود فالأدلة التي من شأنها ترجيح ما قلنا هي ما لا يخفى  
 ان يقال لو كان الجرح قديما لم قدم زيد الحادث لما عزم من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة  
 يتوقف عليه بل لا يلزم رآه لاحاجة الى هذه المقدمات ويمكن ان يقال لو لم يكن في جملة ما  
 يتوقف عليه وجود الحادث ما هو ليس بعدم وهو موجود لكانت اما موجودات حصة او معدومة  
 محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلية بأسرها اما الأولى فلو  
 تملك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المدور في ان لم يكن  
 بعض تلك الموجودات معدومات في شيء من الأزمنة لم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورت دوام  
 المعلول بدون علته القائمة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته القائمة  
 وعلما من الواجب فيلزم استثناء الواجب في شيء من الأزمنة وهو محقق وفدعنا الى ما نقره ان  
 تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولم قدم الحادث فانه لم ينشأ الزمان استثناء  
 الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير فان عدمها  
 المكشاة الى الواجب لا يستلزم استثناء غاية ما في الباب انه لا بد على زيد وجوده وانما  
 فلان المعدوم المحض لا يصح حلة لوجوده الممكن وهذا بدوي ولان الكلام في زيد المركب وجوده  
 المركب يتوقف على وجوده الجزائي بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه وجوده محضة وانما  
 الثالث فلان علة الحادث لو كانت مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات  
 التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا ولان  
 باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كل ما وجد جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود زيد  
 بوجود زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذا توقف على عدم شيء ونعترضه عروفا فانما ان يتوقف  
 على عدمه السابق او بعده لا يتحقق وكلاهما باطلا وانما الجواب فلان عدمه السابق قد مر

قد مر ان كل ما وجد جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود زيد  
 بوجود زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذا توقف على عدم شيء  
 ونعترضه عروفا فانما ان يتوقف على عدمه السابق او بعده لا يتحقق  
 وكلاهما باطلا وانما الجواب فلان عدمه السابق قد مر

النازل

انما زيد قبله قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده وانما  
 فان قيل يجب ان العدم الذي هو بعض لجزاياته العلة قديم لخلاف يلزم قدم جميع العلة حتى يلزم  
 عدم المعلول قلنا من جملة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون  
 جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فانه كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد  
 ايضا قديما كما نشأ العلة بجميع اجزاها قديمة فان قيل الكلام اما هو على تقدير حدوث  
 بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه يلزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة  
 من الموجودات والمعدومات التي عزمها ان في ضرورة استنادها الى العدم وانما الثاني وهو  
 تفرق وجود زيد على عدم غيره لا يتحقق اعني عدم الحادث بعد وجوده فلان عدم وجوده  
 وجوده لا يمكن الا في زمانه الذي يتوقف عليه وجوده عروفا وانما الاول وجوده على وجوده  
 البقاء بجميع اجزاها يمنع عدم المعدومات من وجوب وجوده وجود الممكن عند وجود  
 علة القائمة فذلك الجزء الذي يحدث عدمه عروفا فاما ان يكون موجودا محضا فيقول بانما يصير  
 معدوما فاما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجودات والعدم ولا يكون  
 زواله من الموجودات فانه قد يصير القسم الاول بعينه بلية والجزء من علة وجوده او اقاربا  
 وقد قلنا الكلام الى ذلك الجزاء بانما معدوم زوال المعدوم او بوزن كذا الجزئين اعني الموجود  
 المعدوم وزوال المعدوم لا يستلزم لزوال علة وجوده فلهذا العرض هذا الشيء بقوله فاما ان يكون  
 زوال المعدوم مدخلا في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فاما  
 فاما ان لا يكون زوالا لعدم مدخلا في ذلك الجزء الذي يتقدم عروفا فلهذا يكون فكلما  
 العتمة باطل وانما الاول قلنا انعدام ذلك الجزء لا يمكن لان زوال جزء من علة وجوده او اقاربا  
 ونقول الكلام الى ذلك الجزء بانما معدوم صار موجودا وسبق الكلام عليه واما ما وجد جميع  
 معدوماته فذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وعلما من الواجب فيلزم  
 الواجب هو وجود ما يستلزم في يلزم استحالة وجود زيد الوقوف على الحال محال الكلام  
 في زيد الموجود وانما الثاني وهو انه يكون زوالا لعدم مدخلا في زوال ذلك الجزء فلان زوال  
 العدم وجوده وانما منه وجوده بكونه وجودا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده

زوال



موقوفاً على وجوده ضرورة توقفة على عدمه عرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجوده  
 بكونه ثابتاً ما فرضنا مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده لا يكون مجموعاً ضرورة بقاها  
 الموجود لا يتكامل لا يجوز ان يكون مجموعاً من جملته تلك الموجودات التي فرضنا ان مجموعها كان عدم  
 زوال ذلك الجزء متحققاً لانه جارية عن وجوده بكونه ذلك الجزء الذي فرضناه معدوماً متحققاً  
 ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدمه عن ضرورة انقضاء جزءه مما يتوقف عليه وجوده  
 فيلزم وجوده تحقق زيد ضرورة وجوده علته لانه مجموعاً لجزء الموجود والمعدوم متحققاً  
 انقضاءه ان تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده لم يوجد زيد بناء على توقفة على عدم  
 شيء فرضنا عرواً فاذا ثبت بطلان توقف الجواهر بعد تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها على  
 عدم شيء ما ثبت ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يتوقف عليها على عدم شيء وجود زيد  
 بوجود زيد فكل القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس القضية التي ادعينا انها كمالها لم يوجد زيد  
 بوجود زيد بوجود جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا  
 قوله كلما عدم زيد لا يكون عدماً لا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يتوقف عليها وجوده  
 تنقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الابدوم شيء مما يتوقف عليه وجوده وسلم من ان  
 ينتمى الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الابدوم الواجب وهو  
 وهذا يعبراً ليدل على اشتغال تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات ومنها  
 بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا تجب لارتماء الحادث وهو مجموع  
 الموجودات التي يتوقف عليها من غير ان يبقى موقفاً على عدم شيء وهذا الواجب عند تركب علة  
 الائمة من الموجودات والمعدومات لانه ان يتركب منها ويكون جميع الموجودات المتعقبات  
 متعلقاً بالعدم الذي لا يدخل في العلة ولا شك ان لعدم المانع وخلو علة الحادث فان  
 يسلم التسوية المذكورة لوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع القدم ومقاديرها  
 فيثبت على عدمه لانه لا يتحقق شيء من الاعداد ونقاً دبره التي جعلتها داخله في العلة  
 قلنا انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعداد من المقادير المتكاملة لا اجتماعها على عدم  
 وهو ممنوع لانه ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المتعقبات اليها مستلزماً لذلك

الاعداد

الاعداد ومجموع عند تحقق الاعداد مع تحقق المزموم وانما ينسب ان قوله ان ثبوت القضية المذكورة  
 يلزم ان عدمه لا يكون عدماً الاعداد شيء من تلك الموجودات الاخرى مما لا يدخل في اثبات تلك  
 فليكن يعرفه بوجه آخر وان علة ما يجب علة وجود الحادث لا يجوز ان يكون مجموعاً  
 معدومات لان القضية المذكورة مستلزماً لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المتعقبات  
 هو اليها المستندة الى الواجب فذلك لا يسلطه انقضاء الواجب اذ عدم ذلك الموجودات يستلزم  
 شيء ما يتعقبت هو اليها المستندة فذلك لا يسلطه انقضاء الواجب فذلك لا يسلطه انقضاء الواجب اذ عدم ذلك الموجودات يستلزم  
 المسوق بالعدم واستحالة الاعداد بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم يناف الامكان بالذات  
 كقولنا في انما ينافي في الحادث انما في وهذا التعريف يدل على ان لفظ واجب وجود زيد  
 المتعلق عند وجوده لا يكون علة الحادث ولا موجوداً مع معدوم فان قيل  
 كما يجوز ان يكون من علة تلك الموجودات فاعل بالاحتياط لوجود الحادث ليس وقت تمامه  
 لان الكلام انما هو على تقدير وجود المعلول عند وجود العلة فكل اي وقت او بعد الحادثة كالحادث  
 انما ان يتحقق فكل جميع الموجودات التي يتوقف عليها ما يسمى رادة والاحتياط او غيره كما قلنا  
 الحادث فليكن الثالث وانما ان لم يتحقق فكل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد ان عدمه لا يكون  
 عند عدم شيء من الموجودات التي يتوقف عليها ما يسمى رادة والاحتياط او غيره كما قلنا  
 وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تنتمي تحتها السببية من العلة والمعلول  
 لانه لا يكون مسدوداً راجعاً الى المخرج ولا يكون وجود العلة مستلزماً لوجود المعلول ولا شك ان الواجب  
 انما يشابه بالواجب من انما رتبة فيفيض من الواجب الى الواجب ونضع هذا الكلام على قولنا  
 واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت ان عدمه على تقدير وجوب وجوده والمعلول عند وجود العلة  
 من ان تدخل عليه ما يتوقف على الحادث امر ليس بمتصور ولا معدوم والمقتضى انما قيل  
 لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات العقلية على انها ازيله وعدم  
 كل سابق منها بعد وجوده التام والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية وانما كذا  
 خيرة فانما لا فيرفع في شئ من الاعداد لانه لا يرفع شيء من الموجودات التي يتوقف عليها حتى يلزم  
 ارتفاع الواجب ولا يلزم البرهان على اشتغال تركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات

لا بد



فلا يلزم ثبوت أمر لا وجوده ولا عدله حيثما يجب باسرها لا يتصور المحرك لها بانها لو يجب ان لا  
كون في مكان الوجود فيقدم ويحدث انما اوضحه آخر فلان كذا لوضوح الاول لكن الثاني قد يستند  
الى الوجب وجود ما يجب بقاءه فلا يحدث حركته اصلا في الحقيقة الغير العامة لا يكون شاخصا  
والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجد في واجب زوالها فان قيل الذات تكون حادثة لطرف  
الحركة وهو امر سردي وان كان افراد بحيث يجب زوالها قلنا اما مئة الحركة ليس جميعها تحت  
والامر لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ما مئة اعتبارية وكما العقل من  
حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا لا يتجدد ان افراد  
غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امتناع  
البقاء بل طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امتناع البقاء بل طبيعة الافراد والامكان  
يكون حادثة واحدا في الامكان والامتناع وهما باقية كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون  
طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول للوجوب ولا الافراد ايضا لا امتناع  
تغيرها كما ذكرنا الختم وهو لا يقع باذنه اليه الغرض من استتارها كما في اذنه حادثة من  
الغرض الفلكي الذي يدور تحتها حقيقة هذه المقام من طيف علوم آخر وقد يستند  
البيات الفاسط بين الموجود والعدم بان الاتحاد ليس باعتبار اعتبار الفاعل بغيره سواء  
اعتبار الفعل او لم يوجد ولا امر لهما تسويهما او الاتحاد اخر في العلم لتسلسل من  
جانب البقاء في امور الوجودية وتغير كون الاتحاد لا يحد من ضرورة اعتبار الاتحاد في العلم اليه  
فما هو سبب ان العلوم قطعها هو ان الفاعل وجوده سبب وهذا لا ينافي كون الاتحاد امرا ايضا  
ربما غير متحقق في الخارج اذ لا يميز من امتناع مبدأ العلم امتناعا تاما كما في قولنا زيد علمي فان الامر  
كذلك سواء في اعتبار الفعل انما يوجد مع العلم امر محض في ذاته او في غيره من صفاته انما امر  
الفعل لم يصدق ان الاتحاد معلوم فبعضي ان لم يوجد الفعل لكنه لا ينافي في صفته قولنا الاتحاد  
معلوم فبعضي ان لم يمس امرنا اجتماعا في الخارج فان قيل انه خبر السؤال على ما  
سبق اليه الاول انما انقضت بالموجود والعدم مما لا يتصور معه الاسطمة لان كل ما يمكن  
ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو العدم واسطمة في النقض من

مسار وادی  
طبیعی

في الاسناد المذكور  
بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل العلم  
وسبيل النجاة

والأمر الذي سميتهم حاكماً وجعلهم واسطة بين الوجود والمعدم وكان كإن لم يثبت فهو والخل  
في الوجود ولا في المعدم وعامل الحجاب أن هذا غير صحيح لاستلزامه ورود النقص في بعض  
معدوماته وليست على امتناع تركب هذه الحوادث من موجودات ومعدومات ولكنست على انه يحجب  
عن معارضة بعضهم بانها فاسدة لا تبرز منها بلطال الدليل الذي ما اوردته على ان يقترن بطول  
في العلم حسرات مثل هذا الكلام لا يصح من اياه في تبيين كيفية نسبة الى الله تعالى وهو العلم الحقيقي عالم  
الصدق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل في التفتيح على وجهه السؤل ان ما ذكرتم من انه لا  
على امتناع كون هذه الحوادث موجودة انتمضة او معدومات تحته او مركبة من الموجودات والمعدومات  
كأن ابعين على امتناع ان يدخل فيها امور موجودة ولا معدومة بان المرام بالمعدم يتبين في الحق  
ان ما ليس بوجوده ولا يخرج عن القاضين فكلها لا يثبت ما يثبت تكون موجوده او لا تكون معدومة  
انما تركب منها ومن غيرهما فاما ان يكون موجودات معدومة ومركبة من الموجودات والمعدومات والحق  
يعين ما ذكرتم من انه ليس له اجاب بان دليله لا يجري فيما ذكرتم كورود النقص على المعدومة القابلة  
فيها الجزء الذي يعدم هو جزاؤه اما ان يكون موجوداً حصاً واما ان يكون في المعدم مدخل  
والله اعلم ان مدخل في علمه وجوده واوراقه موجودة ولا معدومة بتركها كالامناع والاختيار  
فكذلك من الاضافات فان جددكم وتشابه الوجود فلا تم ان كل موجود ممكن فهو واجباً  
نظر الى عدد المستند الى الوجود حتى يلزم من انعدامه انعدام علمه منهياً الى الوجه لجواز ان يكون  
من جملة تلك الموجودات الغضائرية من شأنه الامتناع اي وقت شاء من غير ان يدخل في الاعتبار ومن  
غير ان يلزم الموجود بلا اعتبار بل يلزم الامتناع حرج المحدث له وقت ومن شأنه منوعة  
ان جددوها داخلته في المعدم فلا بد ان زال على معدوم لا يمكن لانه في المعدم الذي هو  
عن وجود شيء حتى يلزم من انعدامه انعدام علمه منهياً الى الوجه لجواز ان يكون من جملة تلك  
الموجودات الغضائرية من شأنه الامتناع اي وقت شاء من غير ان يدخل في الاعتبار ومن غير  
ان يلزم الموجود بلا اعتبار بل يلزم الامتناع حرج المحدث له وقت ومن شأنه منوعة  
جعلتم في داخلية المعدم فلا تم ان ذلك كل معدوم لا يمكن لانه في المعدم الذي هو عبارة  
عن وجود شيء حتى يلزم من زواله كل الجزء المعدم الذي هو اضافي في زوال المعدم يعني لا

10



بكمشلا فيلزم الخلف وذلك لان الاشياء التي لا يخلو انعدم في مضمونها كما لا خوة والا  
 ولا يتابع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا المتصوره وانها لا يكون  
 شي كما اذا تعلق الارادة بشي ثم انقضت كما يحكي انه اذا حصلت تلك الامور دخلت في  
 الوجود بوجوه لغزوم قدم الحادث او انتفاء الواجب على تقدير كون هذه الحوادث موجودات  
 محضه لانها لم يصرح به لاسياف ان الذين يلبس من قوله لا يتم ان كل موجود يجب بواسطه المو  
 جودات المستندة الى الواجب لان الواقع دخول المعدهم في حمله ما يقتضي الوجود الحادث  
 ضروره انتفائه الى عدم المانع واحكام التي علم ان في شرح هذا الكتاب على تقدير هذا  
 الباب لم يوجب هذا السؤال والجواب بكني ولقد رجعت فيه كثير من الخلاف فانها  
 النواظر الى الحوادث وانما هي اقديت بالمتن في الاشارة الى ما اعزوت به لعل الكلام وكما ان  
 ولقد التفت الى الامور فثبت ان ما ثبت الدليل المذكور سابقا على المتضمن في حيث  
 وجوب الحوادث على اموتها موجودة ولا معدومة وذلك لا يمكن ان يثبت سادس الى الوجود  
 محاله فلا يمكن استناد الى الواجب بطريق الاحتجاب لانها ان كانت متيقنة في شي من كانت  
 لزم انتفاء الواجب لان الشاى في غير بطريق الاحتجاب يكون لانه لا يقدم القادر  
 ان يستلزم عدم القادر وان لم يكن متيقنة في شي من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناد الى  
 الواجب بواسطه الاتباع الذي لا ينفى في شي من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف  
 على امور اخر موجودة فليس الكلام في ذلك لانه كان في هذه الحوادث فليزمن قدمها  
 فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الاحتجاب ولا يلزم من ذلك استغنائها عن  
 الواجب بل لا شك انها معتبرة اليه بلا واسطه كما يحكي لعل اولها مستلزم اولها  
 جودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل النجاة والاشياء دون الوجوب اذا كان  
 استنادها بواسطه الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضروره قدم الو  
 ساطع ولزم قدم الحادث فقولهم كل على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات اليه  
 الواجب متعلق بقوله المستند اليه فلا بد قد انقضت تلك الامور الى الواجب فمضد  
 عنه اما ان يكون بطريق التسلسل بان يقتضي كل في شي الاتباع قبله فان ينادى التسلسل

كلامه  
 في ما لا يخلو انعدم في مضمونها  
 في ما لا يخلو انعدم في مضمونها  
 في ما لا يخلو انعدم في مضمونها

باعتبار

باعتبار الشاى المذكور في مضمونها فاما ان يكون بطريق كون الاتباع الاتباع عين الاتباع بالذات  
 حيث لا يقتضي الاتباع عين متساوية وحدها ايضا ليس سبب لان العقل جائز بان الاتباع  
 متساوي للاتباع عينه فاما ان يكون متساويا مع اتحاد السبب في غير الموجودات ومنه  
 متساوية للاتباع الاتباع بالذات بالاختيار لا بالاعتبار لكن اتوا بعد ذلك بالاتباع على العقل  
 الاختيار دون الوجوب يظهر من هذا القول والجواب بالقول فاما بخلافه انفسا المتكلمين وضع  
 الحكم مع عدم وجوب الاتباعها بل هي متساوية للاتباع والاتباع بالاعتبار لا بالاختيار في ترجيح  
 اعتبار الاتباع في ذلك بان الاتباع ليس بواجب بل هو كانه ليس بواجب فله يلزم من ثبوته  
 مع العلة فلا يلزم من ثبوته مع العلة تارة وعدم ثبوته اخرى رجحان لكن بلا مرجح  
 ليعنى وجوده لكن بلا مرجح ولا اتحاد ولا وجود للاتباع بخلاف الحركة فبعضها اصل من المصنف  
 وفي الحاله الثانية للحركة كل من اجزاء المساحة فانها موجودة فيجب وجوده على تقدير الاتباع  
 لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور لا موجودة والامور معدومة  
 اخرى للاتباع ولزم يجب كان وجودها في اجزاء من غير مرجح بمعنى وجوده لكن من غير مرجح للاتباع  
 والافاضل سران يقال انها يجب على تقدير الاتباع ضروره امتناع الاتباع بدونه الواقع فظهر  
 من الامر موجود والامر معدوم كالاتباع للحركة من الامر الموجود كالحاله التي هي للحركة فان الاول  
 يلزم مع علته القاعه قلنا فيجب واحكام ان اثبات الامور لا موجوده والامر  
 معدومة كالاختيار والاتباع مخلص من لزوم القول يكون الواجب يقع وجوبا بالذات ويؤ  
 كونه فاعلا بالاختيار امس الاول ولان القول بكونه موجبا اما يلزم من جهة الواجب  
 بالاختيار كان فعله جائزا للترك فيلزم عدمه لكن مع وجود علته لما قد سبق انه يلزم من جهة  
 الرجحان بلا مرجح ولو وضع تمام العلة سادس على انها الاختيار ايضا من حمله ما يتوقف على الفعل  
 تنقل الكلام الى الاختيار بان لا يثبت فيلزم قدم الحادث او حادث فليس على الاختيار  
 ويلزم قيام الحادث بالذات المتوقف ولا يخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور لا موجوده  
 معدومة الا بما لزم اجواز وجودها لكن بدونه وجوده حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يلزم  
 ما دام ذات الواجب بل هو معدوم مع عدم وجوده جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا

في ما لا يخلو انعدم في مضمونها  
 في ما لا يخلو انعدم في مضمونها  
 في ما لا يخلو انعدم في مضمونها



مستلزم للرجحان بل المرجح اي وجوده ممكن بلا موجد ولا محاد واسا تقدير اناس الامور  
 فالامور مودة فلا يلزم القول بالاجابات لان من جهة ما يتوقف عليه وجوده الممكن لا يتوقف  
 ولا يتوقف لا يجب ثبوته عند تحققه الله التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه ان لا يكون له  
 بلا مرجح بمعنى وجوده الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا يعدم ايها  
 الشافي فلان هذه الامور يمكن اسنادها الى اقلها بطريق الاجاب لما يلزم من قدم الحوادث  
 او اسنادها الى احبها بلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الوجه في اعتبارها في اولها  
 المستند الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجوده الممكن غير موجد ولا محاد وكذا  
 المرجح بلا مرجح اي الامداد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي وانما مرجح امور المتساويين والمرجح  
 المرجح فيما من خارج واستندت على كونه بوجوده الاول انه لما كان لا يكون ترجيح املا اذ  
 يكون المرجح او المساوي او المرجح فلا يكون باطلان فبقين الامر ان اشياء الاول فلا يكون  
 الترجيح ما وجد ممكن املا لا يعدم وجوده بل يكون الاختيار ترجيح فاما الثاني فلا يمكن ان يكون  
 ترجيحاً له بواسطة مرجح خارج عن ذاته لا استواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الرجح الى  
 اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو اثبات فليزم اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان  
 الذي هو اثبات فيلزم اثبات الثابت وتحصيل المعاد المرجح وهو مرجح فاما ان يثبت الرجحان  
 لا يدل على ما ذكر من الرجحان فيكون كل ترجيح سبقاً لمرجح آخر وهو محال فيكون المرجح فيلزم  
 تسلسل الترجمات والفرجات كما الى نهاية فيستقر وجود كل مبادىء الى امور غير متناهية  
 قيل لها كان المدعي بطلان ترجيح الرجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجمات ترجح الرجح  
 المرجح فلا يلزم من ثبوته عدم تساوي الترجمات لحوالته ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجح الى ان  
 لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعي الحصار الترجيح في ترجيح الرجح بمعنى ان ليس كل ترجيح  
 ترجيحاً للمرجح فلا يلزم قوله فالترجمة لا يكون الاولى وي المرجح اذ لا يلزم من بطلان المعاد  
 الترجيح في ترجيح الرجح ثبوته لاختصاص ترجيح المساوي او المرجح فليس مراده انه لا يكون  
 الترجيح بالافرة الا المساوي او المرجح وثبت به الله وهو قد وقع به ترجيح المساوي والمرجح  
 الشافي ان وجوده الممكن ما بعده نظر الى ذات الممكن وموجوده نظر الى ما هو لا موجد

الرافع

والشافي ان عدم علمه الوجود فانه علمه للعدم فاما جاد الممكن يكون ترجيحاً للمساوي نظر الى  
 الذات والمرجح نظر الى الجهة الثالث ان المراد منه من شأنه ان يرجح الفاعل كما اختلفت  
 وبين على الاخر او المرجح على الرجح فالامداد بالاختيار قد يكون ترجيحاً لذلك فان قيل اختياراً  
 المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعملان بالعدم المختار  
 هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الاجاب بالغات لا يعملان بالعدم المختار  
 لم اوج هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجح المساوي والمرجح  
 بوجوبه بجهان وهو مستلزم بالضرورة قلنا المستلزم هو رجحان المساوي او المرجح مادام  
 المساوي مساوياً او المرجح مرجحاً ضرورة استماع اجتماع التقيضين اعني الرجحان وعدمه  
 وعند ترجح الفاعل يا مالم يقياساً وبما وموجوداً لا معنى لرجحان اثبات الرجحان وجعل  
 الشيء مرجحاً واخره غير مرجح من هذا المساوي فضلاً عن الترجيح وهو اي التقيضية  
 البديهية وتذكر الخبير باعتبار الجز والعنوان الرجحان بلا مرجح باطل في العلم بوجوده الواجب  
 مبني على هذه المقدمة اذ المبدء فيه انه لا شك في وجوده مرجح فان كان قابلاً لثبوتها فان  
 كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فنقل الكلام  
 الى موجد فاما ان يتسلسل الى ما لا ينتهي الى الواجب وهو الله وهذا يظهر مما ذكر في المقدمة  
 من ان هذا الاستدلال انما ينتهي الى بطلان وجوده الممكن بلا موجد لا يعلو بطلان ترجح الفاعل  
 المتساويين بالاختيار فان قيل فليعلق الارادة بوجوده الممكن امر ممكن فنستقر الى حد  
 ويتسلسل ويلزم وجوده بلا موجد قلنا الارادة عنها او الارادة ترجح لها اذ  
 تعلق الارادة ليس بوجوده بل حال فلا يلزم وجوده الممكن بلا موجد واسا ان تراجع الحكماء  
 انما هو في ترجيح احد المتساويين وجعله ترجيحاً بالارادة مع انه يمكن الاستدلال  
 على وجوده الشافي بوجبه كونه ينتهي الى بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من وجوده كاعتبار  
 في وجوده الى الغير قطعاً للتم اذ لو احتج كل موجد بوجوده الى غير لزم التسليم ان ذلك كما  
 الى نهاية او المذوران ان هذا الى الاول والآخر فوقع من التسليم بناء على عدم تساوي التوقفات  
 ولا احتياجاً فذلك الذي يذكره واقول للموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم

حجة  
 على الارادة  
 وهو احاد ارجح

رجح



ان يكون كالحال لا يتغير من امتناع الرجحان بلا مرجح والآخر ان يكون ممكنا ولا يكون وهو  
من ذاته ولا من غير بل يحصل بعد العلم بالوجود فلا غيبه عن هذه القضية وان لم يذكر  
في المقطع وايضا يعني ان المتكلمين في مقام الغيب لا متناع ترجيح بعد المتكلمين وليس  
يذكر في المثال سند للفرع او لم لا يجوز احد المتكلمين كما في الخارج على السمع بسلك بعد النظر  
المتكلمين فان قيل كيف يمنع نفس المتكلمين قلنا بل هو جزم من الدليل على كون  
الرجحان موجبا بالذات فيجب على الحكم اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بلا حجة  
فاما ما ذكره المتكلمين من انه يحيا فاقامه البرهان في وجود المرجح في المثال المذكور خارج  
عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على عدمه فلهذا لا يثبت بطلان السند وان  
اورد المثال بطريق التيقن كان على المتكلم الدليل على تحلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان  
وليس الحكم لا يمنع التاوي او عدم الرجحان فيه على ان نقول على سبيل الترجيح بانها  
سند للفرع وبعد اثباته بغير اقتضا لدعوى الحكم وتغيره ظاهر والخاصة ان القول لا  
يتسلسل الى المرجح في نفس الامر بل قطعنا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختار في الخارج مرجحا  
مؤدبا اني مما كان وسباع كثيرا فيبقى الاحتياج الى مرجح يحجب علم الفاعل واعتقاده فانه لو  
في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل العزم وهو عدم المرجح في علم الخارج واعتقاده  
وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان واعتقاده لا يثبت عدم الرجحان في اعتقاده بل هو ان  
يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظ فان قيل قد سلم القارة بطلان  
الترجح بلا مرجح فكيف يصح منه اثبات عدم المرجح الى المثال المذكور قلنا المسلم هو بطلان  
الاتحاد بلا موجب والمذهب في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل على اختياره لا بصير احد المتكلمين  
راجحا لتوضيح الفاعل فاعلم انما تقدم انه لا شئ في ترجيح احد المتكلمين بل هو واقع  
وانه لا امتناع في ثبوت الامتناع في ثبوت الايقاع من الاحتجابارة وعدمه فويمن بغير مرجح وان  
المتكلمين انما هو وجود المتكلم بلا موجب فيض ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها  
يسا لاعتقاده وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حاله المتكلمين قبل الوجود  
بها يكون اقرب الى جانية الوجود لانه لا مرجح يكون معدوما فلا يكون جانية الوجود لحي وانما

انما هو المرجح بالمرجح  
قد انما هو المرجح بالمرجح  
سواء كان المرجح بالمرجح

ترج

ترج عند الوجود زوال لعدم وجود الرجحان انما يتحقق الرجحان بالوجود ليس كما  
يتحقق بل بعدم ايضا كذلك فانه مرجح بعد علم الوجود ولان وجود المتكلمين بلا علم الوجود  
حالة كذلك عليه بلا علم الوجود وهو عدم الوجود حال اذا عرفت هذه المقدمة  
الاجماع فنقول في الجواب عن الاول المذكور على ان فعل العبد ليس باختيار ان المراد بالاختيار  
في قوله ان توقف فعل العبد على مرجح وجوب وجود الفاعل عند وجود المرجح لما العلم بالخاصة  
المتكلمين كالحال التي تكون للفرع في اية جزء يفر من اجزاء المسافة فاما نقول المعنى الذي  
وضع المتكلمين باخلاقه وهو الحدوث والاقايع كايضا في تلك الحالة فان اريد الاول فالعدم  
عدم اختياره فلهذا ثبت انما على تقدير عدم توقف وجود المتكلمين على وجوده فظاهر انه  
الخبر اما كان يلزم من الوجوب وعدم تعاقب الاختيار وهذا التعقير وان بين بطلانه في  
المقدمة الثانية لان اثبات المطر اعني عدم الخبر على التقديرين في الاصلين بل لا يتوهم  
ثبوت الخبر على شي من التقديرين وانما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوده فالحال  
ان يكون المرجح من لفاعله باختياره فان قيل فنقل الكلام الى الاختيار لانه باختياره  
فيلزم ان يتم الاختيار في غير الاختيار او نقول انما يجب عند وجود المرجح لوجوب  
توقفه على امر ليس بوجوده ولا بعدمه ووجود المرجح العام الى وجوده جملتها بتوقفه عليه كما  
ينبغي وتوقفه على تحقيق ما ليس بوجوده ولا بعدمه كما لا يتقاع فان قيل فنقل الكلام  
الى عدمه وبلا يتقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التمسك في الايقاعات فتارة على انها ليست موجودة  
حيث يتجسد التمسك فيها او بطريق عدم التمسك بناء على ان الايقاع لا يتقاع حين الايقاع او كالحال  
اعلم انما هو الظاهر لما من عدم استناد الامور الى مجوده ولا عدمه كالاقايع مثلا بطريق  
الاتحاد بطريق العلم والاختيار فان الايقاع وعدمه وانما بالنظر الى اختياره الى الوجود  
يختار الايقاع اذ لو كانت شأنا ترجحا لعدم المتكلمين باختياره وان اريد الثاني في القول  
معنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه بعدد عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك كمالا  
بلا مرجح بمعنى وجود المتكلم بلا موجب ولا وجوده للايقاع وانما لم يشر المسألة الى بطلان

الرجحان  
انما هو المرجح بالمرجح  
سواء كان المرجح بالمرجح



هذا هو الحق  
الذي لا يمتنع  
في العقل والشرع  
والنفس

طريق التسليم في جهان طريق عدم الوجوب عما إذا ما سبق في المقدمة العاشرة  
فإننا جئنا إلى اثبات ما هو الحق قد ذكره في الحديث أن القدرية يجوز هذه الامة والجورس تأييدون بها  
حين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا لا يلزم القول بكون خالق الشر واجباً عند الله تعالى  
وأبسطاً مما يكون بان الله تعالى خلق شيئاً ثم خلق منه خلقاً باليسر وهذا لا يلزم القول بكون الله  
تعالى خالق الشر والقياس مع انه لا يربطها فليس الاختيار بين بنسبها القدرية كل من الخلقين إلى  
الخير والحقائق من اجل السنة على خلق الخير والقدرة والاثبات امرين لا من وجوهان الخلقين في  
فعل العبد مجموع خلق الله تعالى وتعيين العبد لا الاول فقط ليكون ولا الثاني فقط ليكون قولاً  
والصنف قد اورد على ذلك دليلين الاول حاصلة انه ثبت بالوجدان ان العبد يصنع واختياراً  
في بعض الافعال وان ذلك التصرف الاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل لا بد لا يقع مع تحقق  
جميع اسبابه التي هي العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده ففعل الله تعالى حاصلاً في الله  
غريب ارادة العبد وقصد الخلق من طريق حرفة العادة ما ان الله تعالى خلقه عقيب قدرة العبد في  
خلقته بدونه وبما في الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوحيه خاف الخائب ان يقول خوارق  
العادات وعدم وقوع المرات مع توحيه الواجب وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الخلق  
لفعل الاختيار بل لو ان كون العبد هو الخلق قد رتبته واختياره لكن بشرط لا يريد الله تعالى عدم وقوع  
الفعل حتى لو اراد العبد شيئاً فارد الله تعالى خلقه فوقع مراد الله البتة لا مراد العبد لا استقاء شرطاً ما رتب  
ولا يلزم من ذلك ان يكون فعله خالق الله تعالى خلقه ما هو الذي لو ان لم يكن باسناد من  
لا يكون الارادة الا بغير سوق هذا الكلام غير صالح لاننا لم نثبت ان التحقيق على الارادة في الحيوان في سوق  
على حصول المراد او اذ يدعى الى تحصيله لما تمسكنا بخلق من ملامته وسك ذكر من انه يجب ان  
لا يقع خفي من الاختيار به والا فمطرار به التي يباقي اليها ليس بلان لان المراد بالاختيار رب ما يكون  
مع صحة خلق الارادة بوجه تعلق القدرة واستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة  
وبالعكس يعرف في الاختيارات بين ما يقدّر على تركه وما لا يقدّر فان قيل كيف  
هذا والاختيار ما يمكن فيه من الفعل او التركة قلنا نعم ولكن قد ينشأ اليد ما ينشأ الممكن من  
الترك كبل الانسان في التركة بالبطع في صدور الاحياء الى حيث هو ما لم يقدّر من لا يرجع وكذا

مفرق

مفرق في الترك بين ما يقدّر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا يقدّر على فعله كترك  
الحركة الى ارض اعلى وايضا قد يجدد الفعل الاختيارية باعتبار علمه وادعاء اليه من انفسه  
كالشيء في جيب خزانة الشيء الى الكثرة كقطع ما فيه جيب في طرته من لزام في  
جواز تركه على سبيل ما قد توارى عن الايمان ايضا الا ان القصد ان يكون  
جواب سوال قدره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل خلق الله تعالى من غير  
اختيار العبد ولا لتسلل الاختيار في قضاة بان العبد مخلوق الله تعالى معني استناده  
لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور لا موجودة في الوجود  
بعدومة فلا يجب عند وجوده ان يتوقف عليه اذ كان القصد الذي هو شرطه الترتيب الى الفعل  
مخلوقا لله تعالى قصد كان الفاعل مضطراً الى الفعل غير ممكن بين الترك وهذا ينافي خلق الله تعالى  
التي من شأنها التمكين من الفعل في الترك ولست ابدى ان يقول لو كان الاستناد الى المخلوقات  
انتهى لا يقع سبيل الوجوب كافي في كون الفعل مخلوقاً لله تعالى وظهور المعنى ضرورة استناده الى العبد  
الذي خلقه وهذا لا ينافي في كون العبد موجوداً له وهو ما رتبته والوجوب ان الاستناد لا يقع سبيل  
الوجوب انما يمكن من الامور لا موجودة ولا بعدومة كالقصد مثلا في الوجود كالحال في الخلق  
منه الا يقع والكلام فيها ما مر في المقدمات السابقة برهان آخر هذا هو الدليل الثاني  
وجاء عليه انما يعلم بالوجدان ان العبد صنع ما يخلق باختياره وصنعه بحيث ان يكون في امره  
موجوداً ومعدوماً لا في امره وجود لان صنعه فيه اماله ان يكون بكذا واسطة او بكذا واسطة وجود  
شيء او بكذا واسطة عدم شيء ولا قسم باسطة باسطة امس الاول فلان وجوده ذلك كما  
يجب عند تمامه عليه فلا يتصور صنع العبد فيما ياتي من الاختيار وامس الثاني فلان وجوده  
ذلك لا امر الذي يكون الصنع باسطة يجب بالوجود ان يستند الى الواجب فيخرج عن صنع العبد  
ضروره كونه ولياً وامس الثالث فلان ذلك لعدم ان كان مدعياً بما يقتضيه لا صنع فيه وان كان  
عدمه لاحقاً بوقوعه على نهج من الالهة السابقة الوجود وذلك الجوهري ان كان موجوداً كان ولياً  
بالاستناد الى الواجب فيصنع العبد لا رتبته فان كان لزال عدم مدخل في زواله عاد المحذور لان  
زواله عدم وجوده فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستند



انما الحية

١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠







٢٠٢  
 في قوله  
 ما لا يكون  
 في قوله  
 ما لا يكون  
 في قوله  
 ما لا يكون

او بعضها مع بعض لا يوافقونه فالمتعاضد الحسن باعتبار جزئية بالنسبة الاولى اعني ما يكون  
 حسبا لجميع اجزائه فشرط ما يشترطه الثالث ايضا اعني ما يكون بعضه جزئيا حسبا  
 بعضها لاحضا فلا يفتحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئية ما لا يكون شيئا جزئيا حسبا  
 ولم يشر في باب التعاضد والظاهر ان ما يكون بعضه جزئيا حسبا يجعل من قسم التعاضد  
 تعاضدا جانبا للتعاضد والمرتبة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسبا لجميع اجزائه كان حسبا لجزئيه  
 حسبا باعتبار الجزئية اما بمجرد اصطلاح وكذا التعاضد ينقسم قسمين احدهما انما كان  
 يكون فيجاء للذات اولا والثاني اما ان يكون فيجعل الجزئية اولا ثم ياتي بالمتعاضد  
 اما على وجهين اولهما ان يكون في جعل الجزئية اولا ثم ياتي بالمتعاضد من صفاته اما ان يكون  
 بعضه لافعال ولا ياتي في ثبوته في بعض الافعال باعتبار ما خارج غير محمول كالتعاضد للوجود  
 فانما الحلق لما ذكر ان الحسن بمعنى في نفسه هو الحسن لجزئيه وقد عرفت ان هذا انما  
 في الحسن لجزئيه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائنه ولا يقع في الحسن لجزئيه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه  
 فاجاب الاول بان مجرد اصطلاح وكذا تعاضد باعتبار ان عاملا لا يشترط حسبا باعتبار  
 الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة في العالم دون فاعلها وهي محالة تكون جزئيا  
 متحدة مركبة من الشخص والشيء الكلي الحسن لانه كما عرفت مثلا في النظر الى هذا المركب لا  
 اعتباري يكون الحسن لجزئيه الذي هو المعنى الكلي المذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن  
 المعنى في نفسه لانه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبوت في بغيره وهذا قد رتب مما يقال انه العلية  
 في نفسه اي مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنها والفرق بين الحرف قد استدل انما  
 الحسن والقبح العقلين باننا لو حسنا لفعل او فعله لكانت له لما اختلفت بان يكون الفعل حسنا تارة  
 فيجاء لجزئيه بان ما بالذات بدفع دوام الفاعل واللازم بان لا يكون له شكر لانه حسنا لجزئيه  
 والكل فيجاء ثم يحسن اذا كان فيه عصمة مني من ظالم فاستدل على جوابه بان الحسن والتعاضد  
 لثانته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المحموم المركب من الفعل والاضافة فالعقل  
 حسن والاضافات معقولة لانواعه والحسن اعم من لثانته هو لانواعه لا الحسن نفسه  
 اما الاول اي المأمور به الحسن بمعنى في نفسه لانه انما ان يكون شيئا حسبا

قوله

في قوله  
 ما لا يكون  
 في قوله  
 ما لا يكون

في قوله  
 ما لا يكون  
 في قوله  
 ما لا يكون

المعنى

المعنى في غير مقابل لجزئيه الحسنين نظر الى ذاته لا ينقسم الى ما يحتمل المقبوط وما لا يحتمل بل  
 كله يحتمل المقبوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسبه كونه ايتاما بالامور لا لذاته ولا  
 لجزئيه بخلافه لا ولين وانقسم بتقسيم لان الايمان بالامور حسبا في ذاته وهذا  
 يوجب جعله متوافقا للحسن بمعنى في نفسه شتم عبارة شتم الاسلام انما ما ان يعقل سقوط  
 الوصف ولا والله حسن ان هذا الوصف اشار الى كونه حسبا في نفسه اعترض عليه بالان  
 في حاله لا كونه هو وجوبه لا قبل الحسنة حتى لو جبر عليه حتى قيل كان ملحوظا لغيره المعقولة  
 الى سقوط الكيفية وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشار الى كونه ما هو عليه بمعنى امر  
 الوجوب لا يقال حسبه كان بالامر فيسقط سقوطه لاجل ذلك ومن ياتي في كونه حسبا باعتبار امر  
 الذب انما يقال هذا من جهة الاشياء فيصير حجة المقابلة فيجعل في نفسه ليس الحسن  
 بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسبا لثانته او لجزئيه وليس ان المقبول  
 ذهب بعضهم الى ان الاقرب بالان ليس جزءا لا ايمان ولا شرط له بل هو شرط لجزئية الحكم  
 الذي لا يتحقق من صدق عليه ولم يربطه مع كونه جزءا كان موصفا لثانته غير موصوف  
 كان لثانته لما وجدته الاقرب وفي التصديق كان موصفا لثانته كما في اعتدائه وتعدوا  
 على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانما جعل العيب وبأنه ليس احد الايمان موصوف به  
 التعاضد وان التعاضد الاقرب ذهب بعضهم الى ان الاقرب جزء من الايمان فيكون انما هو التعاضد  
 الدالة على كون الجزئية متناهية من الايمان وبانه عليه انما كان يامر بها ويكتفى بوجوبها اهم من الاجزاء فان  
 الاقرب جزء من الايمان لا يتصفه في حاله لا اعتبارا بغيره جزئية حسبه لا كونه اياها  
 كونه موصفا عند اعتدائه وفي حاله لا اعتبارا بغيره جزئية حسبه لا كونه اياها  
 وما يكون من الاقرب وان كان ذلك الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجب جوابه ولا يفسد  
 طالع الاقرب من المقصود وان معاينه في تفسير الصدق المعبر عنه الايمان وانما الصدق المذكور قسم  
 العلم اليقيني والى المقصود او بالانطلاق ام بغيره فيسب ان يعلم ان حسبه هو الذي يقال له بالاعتبار  
 كونه موصفا لثانته بالصدق في الحقيقة على ما ذكره من ان حسبه اذ كان وقوله في قوله اليقيني  
 او في قوله وتسمية شيئا زيادة لوصف المقصود في جعله غير المتصدق في المنطق فيم وحصوله



لكنا ممنوع ولم سلم في البعض يكون كغير باعتبار محجوبة بالهوان واستكباره عن الايمان وعدم  
رضا بالايان وكثير من المصدقين الحقن يكون بما يصدر عنه من الامارات الاكابر وعلماء الاوسنة  
فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالصدق  
اليقين بالايان قلنا باعتبار اشتغال العقل والقدرة على القوة وغلبة القدرات وقد في الكمال  
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعمل والصدق  
ذلك وكذا كسر القدر ان التصديق امر اختياري وهو شبه الصدق الى الجزئية والصدق في القلب صدق  
الجزء من غيره ان يشبه اليقين لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل الانسان لا  
يقوم من ربه الصدق الى المتكلم الا قبول حكمة والاذعان له في الجوهري بغير حجة بالعارضة  
بكونه صدق من غير ان يكون في القلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل في جعل الاقرار  
الذي هو عمل الانسان والاختيار في الايمان بخلاف احوال سائر الكائنات فما هو ان الايمان وصف  
الانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل من الجسد ايضا والاعتناء  
فيه تحقيقا فكما لا تصاف الايمان بالايان وتعين فعل الانسان والاعتناء في الخارج على الخارج  
الوضع فلهذا جعل الحد الذي هو فعل الانسان كغيره في التمثيل بالايمان اشارة الى ان  
الماوريه نفسا هو الذي يتوقف على العقل حسن على ضرورة الامر به اقل من يوافق وان حسن  
الايمان ثابت قبل الامر به مذكور بالعقل نفسه كما ان الكرامة يريد ان اعلى درجات الحسن في  
التصديق الذي لا يسقط به الشك في الاقرار الذي هو كمال الايمان كونه بغير السقوط في  
الاشكالات التي تخلف السقوط وليس يكن كونه حسنة لغيره بحيث لا يشبه الحسن غيره ومن ثم في الكرامة  
والصوم والنجس فانها مع افعال سقوطها او عدم كبريتها لا يشبه الحسن غيره كما ان افعال حسنة  
لغيرها فلهذا جعلها الباري وشكوا النعم وعبادة المستحقين لا بد من حسنيتها بواسطة وتحتا في العبد  
وكذا لا يحسن غيره لاننا نقول هذا ايضا في الحسن لغيرها بل قد لا تريا ان الايمان بالله حسن  
لغيره بخلاف غيره ولا كذا بانه فيجيب بغيره والاطاعت حسن لغيره فالمتقون بالحسن  
الافعال المضافه التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى النفس العقل المضاف كما لو شئت في  
الجهاد كالايمان والصلوة المأمور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الجسد بالامر

مورد

هو ذلك الغير فانفس افضل المضاف كالوضوء والجهاد وانما الركوة والصوم والنجس فكل منها حسن  
لغيره في نفسه كغيره الحسن بالغير وتحت في ذلك الحسن بالغير لانه لا اعتبار بحسنه في غير  
شئ انه في حكم عدمه فصار كل منها حسنا في نفسه لا في غيره فلهذا لا اعتبار به في غير الحسن في نفسه  
لهذا يقال لغيره ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى نفسها بل هي اسطة امور لغير العقل  
انها المطلوبة بالامر والمصلحة بالحسن وانما هي من الاخر بهذه الوسائط والاطاعة في حكم عدمه في  
كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الركوة في نفسها فوض  
لغيره انما يحسن بواسطة حسن دفع الحاجة الغيرية الصوم في نفسه اضرايا النفس وضعها وانما  
يعنى بواسطة حسن فعل النفس لا تارة بالسوء التي هي اعداء الانسان في غير النجس وانما  
للشبهات فاتباع الشهوات والنجس في نفسه قطع لها في كونه محسوسه وزيادة لها من الصف  
للنجاسة وزيادة البهتان والامكان والما يحسن بواسطة زيادة البيت الشريف لكم بغيره  
سما اياه واصنافه اليه فبغيره تعظيم له وانما الثاني فلان الغير في البيت وان كان مستحفا لانا  
حسنه وانما في نظر الى الغير والشرف كونهما لا يستحقان هذه العبادة التي الركوة والنجس اذ  
العبادة حق لله خاصة والا حسن ان يعاقب الغير انما يستحق الحسن من جهة مولاه  
وهو الله تعالى من جهة العبادة كما يتلوا بحق الزيادة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت  
والنفس وان كانت تحسب فقط عملا للخير والشر لا انها للعاجية فيكون في الشبهة اميل  
فيها بغيره امر جليلي لها فكانها بجولة على المعاجية بغيره التارخيا لا احرار في النظر الى هذا  
المعنى لا يحسن غيرها فخطا حسن دفع الحاجة وزيادة البيت وتعين النفس من جهة الاستقبال  
وصار كل من الركوة والصوم والنجس حسنة المعنى في نفسه من غير واسطة وعجاوه خالصه فلهذا  
الصالح وقد عرفت ان هذه الوسائط لا تعتبر لانه لا دخل فيها القدرة العبد واختياره  
فلم يجعل الحسن باعتبار ما عرفت بان الوسائط هي دفع الحاجة وتهيئ النفس وزيادة البيت  
وهي لغيره العبد لا تعقل الحاجة وشهوة النفس وشرفها لا يمكنه مما لا دخل فيه لقدرة العبد  
والجيب بان الحاجة وتعين النفس وزيادة البيت نفس الركوة والصوم والنجس فكيف  
يكون وسائط حسنة وانما الوسائط هي الخيرة والشهوة وشرفها المكان والاعتناء للعبد

اقبل



ونفسه نظر اذا اولى اسطره ما يكون حسن الفعل لا لاجل حسنهما وقطاعه ان تصور الحاجة والضرورة  
 كذلك فلهذا مخرج المصداق بان الوسايط هي المدفع والقهر والزيادة المحضة ولا خفاء في هذا المصداق  
 تصور الزكوة في الصوم والحي في عبادة مخرج الاسلام وان الوسايط هي قهر النفس وحاجة النفس  
 شرف المكان والمقصود ما مخرج به الله  
 هو ان حسن الجوارات الثلاثة فان كان غيرهما بدلالة العقل لان ذلك الغير في حكم العدم ما ذكره  
 وكونا فصار لنا كانهما احسن لاسطره امر خارج عن ذاتها فلهذا مخرج ما وجب حسن ليعينه كانهما  
 وجعلت من قبل الحسن المعنى في نفسه لمجرد كونه مأمورا به كما هو في كل شيء وامثاله  
 فقد اجاب بوجهين حاصل الاول اما لا يجعل حصة حسنة ما كونه مأمورا به بل يستدل  
 بذلك على ان الحسن في نفسه وان لم يذكر حصة حسنة كما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور  
 المعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع والايان به حسن لذاته يعني ان الفعل  
 يحكم باننا نعتقد الله فامسلا امر حسن لذاته الحسن الايمان بالآخرة والشعور بالآخرة كونه ايانا بالآخرة  
 للمأمور به وهذا لا شعري ولا يحسن ذلك معقول بل لا شعري هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها  
 لحسن المعنى في نفسه فمجان نوع يكون حسنة ليعينه أو لغيره مع قطع النظر عن كونه ايانا بالمأمور  
 كالايمان والشفقة ونوع يكون حسنة كونه ايانا بالمأمور به كما قلنا في غير هذا النوع ان  
 يكون الايمان به لاجل كونه مأمورا به حتى ولو لم يكن كذلك لم يكن حسنة المعنى في نفسه فبعد ان دفع  
 لزوم حسن جميع ما امر به لاجل ان يوفى به لا يخلو وقد لا متشاكل كالوضو كونه يحسن لغيره لا ليعينه  
 وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه ايانا بالمأمور به هذا النوع الثاني من مقايير النوع الاول  
 والافلا ايانا بالمأمور به ايضا حسن ليعينه فشر النوعان فان تباينا بحسب الغنم والافلا  
 فلا يابن بينهما في المصداق لانهما لا يمان بحسن لذاته وكونه ايانا بالمأمور به والاول  
 يثبت قبل الشروع دون الثاني ويحل هذا لا يتبع لغيره احسن لذاته ولا لغيره في شيء واحد  
 كالوضو المعنوي لذاته باخبار كونه بالمأمور به والمخرج باعتبار كونه شرطيا للشعور فان  
 قيل المأمور به في الشروع والذكوة ونحوهما هو الايمان به في هذه الاشياء اذا اعتدنا  
 هو مأمور بانفع الفعل والحداثة فاسمى الايمان بالمأمور به والايمان هو نفس المأمور

العقل

به نفس

به نفسا قد سبق هذا معنى صدرنا وصفتي خاصا لا بالمصدر الاول وهو لا يتابع والثاني  
 الهيبة الموقعة فاردوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر بمعنى الحالة المخصوصة وبالايمان به ايقاعه  
 ولحدوده فان قيل في لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيها قلنا المأمور به في  
 المحقق هو الايمان والاحداث فحسنه حسنا مأمورا فان قيل كل من الصلوة والصوم والحي  
 عبادة محضة والعبادة حسنة ليعينها فيكون كل منها حسنة لغيره فيكون حسنة المعنى في نفسه ولا  
 حاجة الى ما ذكر من التكييفات قلنا كون العبادة مأمورا به لاجل ان يكون خارجا عنه مأمورا  
 عليه والامر كذلك لا لغيره من مضمون شيء منها بخلاف الصلوة يقتضي كونه عبادة ولا  
 اشروع الا شعري فيكون العدل عدلا والايان لسانا قبل الشروع وانما الشرع في كونه مأمورا  
 على فعله في القول بالعدل  
 ان يقول السلام انه امر مطلق والعدل به على انما امر بها المدفع حاجته الغير فتكون  
 فذلك الاعتبار منفصل عما ذكرنا الاسلام مضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير كما قلنا  
 لنفسه قد صعد الا ايتاني بالذي قبله بحال اي بالمأمور به المحض لغيره ومضرب منه ما حسن  
 لغيره في غير كونه اي ذلك الغير ساري بنفسه مأمورا به واردة بالقيام بنفسه ان لا يتبادر الى  
 بيان بالمأمور به بل يقتضي الى الايمان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون  
 مستغنيا عن ذكره وانما هو لغير المراد بالقيام بنفسه ما لا يقتضي الغير ولا شأن الى الغير  
 كما هو المراد من مثل ادراك الكعبة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العباد ان يكون  
 اشياء منفصلة وانما خارج منفصل لكنه والسماح قائم بهذا المأمور به بتبيينه ان القيام  
 المراد بالقيام بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل فلا يحتاج الى  
 الوضو في كونه وسيلة الى الشايق الى التمسك بالصلوة اما تقتضي الوضو باعتبار ذاته  
 وهو كونه طهارة لا باعتبار كونه وسيلة كونه حارة والمضمر له اليه هو وصفه كذا انه  
 كالجها فان حسنة واسطة الغير الذي هو اعلا كلمة الله وصلوة الخداة يحسن  
 بواسطة الغير الذي هو اقتدار حق الميت والغير ان امران حسن حاصلان بنقل المأمور  
 براية الجها والاشايق لا يقتضيان لغيرهما وعبادة غير الاسلام انهما انما مأمورا حسنا







لا شعري ولا نزع في وقوع التكليف بما علم الله انه يقع وانما النزاع فيما علم الله انه لا  
 يقع او انما يترك كالمعنى التكليف القضاة والاعمال انصار حاسد النزاع ان مثل هذا  
 حل هو من قبل ما لا يطابق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطابق ام لا فعند الجمهور  
 ما يطابق بمعنى ان العبد قد اراد على العقد عليه باختياره وان لم يتمكن الله من الفعل فليس  
 ولا معنى لما يشره العبد من افعاله لا من افعاله ما سبقه تحقيق التوسط بين الخير والقدرة في عقد  
 الاشعري هو في الاستغناء به وهو انقلاب علم الله به جهلا او وقوع الكذب في اختياره فاما ان  
 الى حمل في وقوعه تكليف ما لا يطابق وان لم واجوب بان علم الله انه لا يعلم ان الله لا  
 يخرج من الامكان اي من كونه مقدورا لا في جهل واعتباره بمعنى محقق قد ربه بالعقد  
 اليه غاية ما في الباب ان الله لا يعلمه عقيب صدوره وانما في الامكان بذلك لان التقاضي  
 الامكان الثاني غير مفيد لانه غير محتمل النزاع وتوالت العلم بغير العلم لا محالة في جواب  
 الا انه دفع لما يقال ان جميع التكليف ما لا يطابق نزاع او علم الله متحقق بوجود  
 فيجب وبعبارة فيمنع ولا شيء من الواجب في المنع بقطع ومقدور وانما في النزاع  
 كون العلم تابع للعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل  
 بكل شيء ان يكون او لا يكون وتحتلوم الوجوب في الاشياء وفيها من الحقائق ما لا يمكن  
 علمه تابع للعلوم ان الطائفة يتبين جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وتوالت  
 عدم وقوعه ويكفي في الجواب ان الوجوب او الاستماع بواسطة علم الله او اختياره لا يوجد  
 كون الفعل غير مقدور العبد لان الله تعالى علم انه يوجب او لا يوجب باختياره وقد يعلم  
 انه لا اختيار او قدرة في الايمان في عدمه وكذلك الاختيار قد يقع في الاستغناء بالاشعري  
 ايا جهل مكلف بالامان وهو تصديق النبي في جميع ما علم عيبه ومن جملة ذلك انه لا يوجب  
 كلف بل تصدق ان لا يصدر عنه وقوعه فلهذا وقع التكليف بالمتبع بالذات فتعلم على الاطلاق  
 وما لا لا يصح جوابا عن ذلك ولا تخلف في الدنيا قبل ان تكليفه جميع ما اراد انما كان قبل  
 بانه لا يوجب وبعبارة هو مكلف بما علمه التصديق بانه لا يصدر ولا يعني ما فيه  
 وعنده اي اى ولو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليف ما لا يطابق بناء على وجوب

العبد لا يصح  
 فيه ان التمسك  
 الصواب

الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تأثر له قدره فضلا ما ظهر بالاجماع في الاشعري  
 وان قال بالواقع لم يقل بالعدم ثم عندنا معنى ان عدم جواز التكليف ما لا يطابق عند  
 للعلم بمعنى على انه يجب على الله تعالى ما هو امره لا في الحقيقة في ان عدم تكليف ما لا يطابق  
 عند العقول بمعنى على انه يجب على الله تعالى ما هو امره لا في الحقيقة في ان عدم تكليف ما لا يطابق  
 على انه لا يلحق بالحكمة والعقل سعة وترك احسان الى من يستحقه وهو ليس لاجن صدوره وان الله  
 تعالى ولعل ما كان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحسان العقاب على التمسك بالقدرة  
 وعدم جواز التمسك والقدرة بعدم جواز التكليف ما لا يطابق بناء على انه لا يلحق بالحكمة والعقل  
 قوله بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطابق تعقلا لا على الجوارح واستحسانا في قوله وجوب  
 الاصطلاح فان قيل يجب عليه التمسك الكثرة تركه لا في الجوارح استحسانا في قوله لا يثبت  
 الجوارح في العلم لا يثبت عدم الوقوع ثم القدرة شره لوجوبه لا في العلم فان قيل  
 نفس الوجوب لا ينفصل عن التكليف اذ لا يتصور بدونه الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف  
 يثبت نفس الوجوب من القدرة ليجب بوجه من الاول ان التكليف هو طلب ما لا يمكن  
 من العبد وقصر الوجوب ليس كذلك لما استعير من ان نفس وجوب الصلوة هو لوقوعه  
 هيئة مخصوصة من سيرة عبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لوقوعه ايقاع  
 تلك الهيئة عند ذلك تحقق التكليف لا ترى ان رسوم المراتب والمسافر واجب ولا تكليف بها  
 وكذا الزيادة قبل المولد ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو ان لا يقع التكليف  
 بما يستطاع العبد ان يفعله وحده عند تحقق الارادة به والافلا كلام في صحة التكليف بما لا  
 يكون مقدورا عند واد الامر عند تحقق عيب الوجوب قبل المباشرة الى المذهب هو ان  
 التكليف قبل الفعل في القدرة مع انه لا يثبت ان لا يوجد نفس الوجوب دون  
 وجوب الاداء في الاحتياج الى القدرة التي تنشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مقتضى  
 الحق ان ليس المديون الى المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب  
 جرحا عاما في ذلك لا يثبت ان لا يكون من ادائه في يدونه والارادة والارادة في يدونه والارادة في يدونه  
 يملك منه يدونه الاحتياج عظيم من الغالب وفوقه من الغالب والكثير وليس كل ما ليس بها البتة

الاشعري



بل قد يكون كثيراً واعتبرنا الصريح واللفظ فان الاول غالب كوالثاني كثيراً وانما استدل  
وقد اى القدرة الكيفية شرط لوجوب اداء كل واجب فذلك لان القدرة  
التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشترط سلامة الآلات والاسباب  
قبل الفعل ليكون فضلاً من شئ ومنه فاما كان القدرة على الاداء باسكان امثلة  
الوقت كما كان ليلان ما كاف الغضاء ولم يعتبر مكان القدرة في ذلك بدون الاداء والاحتمال في  
امكان القدرة فاما كان قدرة الشيخ الغالب على العدم والمقدور على الركوع والسجود فذلك  
على احدى مع ان هذا الذي يمتنع استبعاد الوقت لان الغضاء ايضا مستبعد في هذه الصور  
كما في مسئلة الخلف من الساعات وهذا يختلف بين الفوس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان  
الماضي لو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذا ما عادت الزمان كما في السجود الذي لم  
يوجد من الحالف وجود اية اذا لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعل  
فاما القدرة الحقيقية فقد قلنا ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على ان الزمان  
بالقدرة التي يصير موجودة عند انضمام الارادة اليها هي اوجده قبل الفعل ومعه وجوده وان  
اريد القوة المستجدة لجميع الشرائط هي مع الفعل الزمان وان كانت مقدومة بالذات  
معنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل الاستيعاب فخلنا المحلوف عن علمه انما هي  
جملة ما يتوقف عليه لما في العلم المستجدة فهذا قالنا القدرة التي شرطت عليها وجوب اداء  
العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المستجدة لجميع الشرائط الثابتة فانما هي  
يجب ان يكون التكليف مشروطاً بالقدرة بمعنى القوة المستجدة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل  
بدونها يمتنع ولا تكليف لا يمتنع قلباً سماعاً وان بان الفعل عند جميع شرائط الثابتة فليس لا يمتنع  
التكليف ولا تكليف بالواجب لانه غير متصور لعدم امكان من التركيب وان كان التكليف مشروطاً  
لما ذكرتم لما توجب التكليف لجمال البشارة ولم يزل انما يصح تركه لما هو به لعدم التكليف بدون  
المباشرة والصحيح ان قبل المباشرة مكلف بالقيام بالفعل في الزمان المستقل واستناع الفعل في  
منه العالم متناه على عدم علمه التام لا ينافي كون الفعل مقدوراً ويحتاج الى معنى محقق وقوته  
فان رادته وانصدته الى يقاها وانما المتكليف متلبيطاً بمعنى ان يكون الفعل ما لا يصح تعلوق

قول

قدرة العبد به وقصدته ان اجاره وتبين ان قدر ما يقال ان الفعل بدون علته التامة يمتنع  
وعنها واجب فلا تكليف الا بالاحمال لان في الاول تكليفاً بالشرط عند عدم الشرط وفي  
الاول تكليفاً بتحصيل الماحول او نقول جواب ثالث عن دليل اخر خاصية  
المقدرة المطلوبة القابلة بانما لا يجب اداءه لا يجب قصاً والسند هو وجوب صورة  
قصد والى الواجب لمسا فاما المريض مع عدم وجوب الاداء فلا يشترط تحمل ان يكون جديلاً عن الغير  
اخر عن دليل اخر فانه ان يكون ابتداء كلام يعني ان الغضاء انما يجب لبقائه الواجب بالبيان  
ويشترط وطريقته القدرة الكيفية لان الغضاء في حقيقة القدرة وثباتها هو حقيقة الاداء  
وانما الممكن من الاداء فستفهم من ثباتها بل يكفي مجرد ما كانها او غيرها وان كان الوجه  
ما يبادون بقاء هذه القدرة كان الغضاء ثابتاً بدونها فلا يكون شرطاً للغضاء بل للاداء  
نقط وملاحظ ولا بد من تكليف ما ليس في الواسع لان هذا ليس بل تكليف بل بقاء التكليف الاول  
على ما هو المتعارفين ان الغضاء انما هو السبب الاول لغيره جديده وقد سئل على اختصاص هذه  
القدرة بالاداء بانها ملزمة في النفس لا في غيرها فغضاء جميع المشركات من المشايق والفسوم مع عدم  
القدرة وليس كذلك ليعلم ان شرط الخلف كما في الجوز الاخير من الوقت لا الخلف الغضاء وجوبه  
ان ذلك انما يقتضيه الظاهر في المحلوف في الاخرة كما لميت في علمه لولجيات في حق بقاء الاسم والموت  
مع ان الوقت غير على تسقط مع الفعل قطعاً ومن هذا قيل لا فرق بين الاداء والغضاء في ان  
كلاهما ان كان محطاً ما انفق الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذا لا يتصور الفعل دونها فان كان  
مطلوباً الامر فخر يكتفي بغير القدرة في المقصود الاخر سقى الواجب بغير امتداد الوقت لظهور  
في الواضحة وكذا الاستدلال بعد قوله ان القدرة بمعنى القوة التي هي حدوث القدرة لان  
الزاد في الحلة وليس على انما من القدرة الكيفية لا يشترط ثباتها بالبقاء وجوباً بل هو الظاهر  
انها من الآلات التي هي وسائط حصول المقتضى من القدرة الكيفية لا من القوة المستجدة بالاسلا  
الآلات والاسباب على ان علم القدرة والقدرة المستمرة ما يجب ليس على الاداء اذ  
الا ييسر قدرة العبد على اداء الواجب الاظهر ان يقال ليس الاداء على العبد بعد ما نشأ لا  
ممكن بالقدرة الكيفية في كى امة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الكيفية ولهذا سئل







ابطاله بالمشي والاستكبار وان كان غيبا ويحتمل ان لا يبقى التمسك المذكور ولا فائدة  
اي الغنى لا يكثر المال في ذلك بتفاوت الاشخاص والافان والاحوال فقد راع  
الكتاب في اعتبار هذه النصاب والفقير من النصاب له وهو اعظم من الغني لما قبل المسكين فيعني  
من لا ياتي شي  
ولا الفقيه يعنى ان الفقيه الكامل هو الفقيه في الشريعة والمجتهب ما لا يكون  
بين امور متقاربة بعضها اسهل من البعض كخصاله كذا في دليل الشريعة صور فقط بان  
تكون الامور متماثلة في الماهية كما في صدقة الفطر في نصف صاع من بر او صاع من شعير او غير  
فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة  
لان ما ابي كونه المراد بعدم جواز المال  
هو الجعنة العبر بطلان آء الصوم فان هذا الجع لا يتحقق الا في احوال العبر ويجوز ان لا يتصور اداء  
الصوم فلا يصح ثوب الصوم على عدم اوجبه في هذا المعنى يعلم انه المراد من الجعنة للمعصية  
اعتبارها في حصول الصدقة في الاستقبال حتى اذا تحقق القدر اداءها بمثل القيمة او  
لها لا انقضاء التعقيب السجدة لجميع شرائط التامير لا كما لا يكون بدون الاضاق فلا يصح  
لزمها وسقوط الاضاق  
المراد ان المال على غير من هذا يخرج كجواب عن اشكال الترتيب  
هو ان الوجبة الكفارة يعود بعد ملك المال بما عاين مال الصم قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون  
دون الزكاة  
واعلم ان هذه الزكاة تعود على قولهم فيترد بقا القدرة الميسرة لبقاء  
الوجبة لئلا يتقبل ليس عسرا اولادانه يودي الى قرب اداء الزكاة في ما اذا اخر اداء الزكاة  
حيث سئم ثم ملك المال ثانيا بانه لا ثم انه يلزم من عدم اشتراط ايقانها انقضاء الوجبة الميسرة بل انما  
يلزم بثوب احد الميسرين وهو الفاضل دون الاخر وهو البقرة فان حصول القدرة الميسرة  
وبقاء الميسر آخر فالحول سبب عولها ولا يلزم ان الفوات في صورة ملك المال ولا عذر في ذلك لان  
ما فوق هذا الجنس على احد ملكا ولا يدا بالمال حقيقة ملكا ويدوا الحق في القيمة ان ايقانها  
فهي اية ولما احل المال لغيره اتي اختيار محال الاداء فعلى جنس هذا المال لا يودي في محله اخر فلا  
يعني ان لا يودي من متاع الشئ الذي لا يفي الشئ حتى صار على منع الولي العهد المندوب عن البيع والعمد  
الخاص عن ابيته لعنا من غير اختيار الارش حتى هكذا اوجب الفهمان وعبر السائق ان يبين  
انقضاء اليد على العزلة وجب بطريق ايجابا لتدليل من الكيفية في ماله وولي واجبتا على

عقود

قد مر هذا ان لو جسد بطريق الغلام والخصم فيعين عسرا وليس وليس المراد ان تقول البعير  
عسرا فانما هو كالعقلاء وانما يصير العسر عسرا وانما يكون قد تامل انه ليس للعسر  
تقسيم للمؤبد باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم من الاداء والافتاء  
والعسر بعينه او لغيره فانه كان فانه كان باعتبار حاله للمؤبد في نفسه فلا يجعل في الاسلام  
في الدرجة الاولى وتلك في هذا التقسيم لا بد من ترتيب على الدرجة الاولى ولي اى لا بد من ترتيب  
التقسيم واوله عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى ومن الفصل من الاحكام الشرعية ينبغي  
عليه اذ لا عامة الفواعد الكلية والجزئية في العقد لاشتماله على مباحث الوقف غير الموقف  
فما يتعلق بكل من الاحكام والاقسام وذلك عظم احكام الاسلام  
كما مطلق وقت  
الذي بالوقت ما يتعلق بوقت حدوثه بحيث لا يكون الا ببيان به في غيره في الوقت اذ لا بل  
يكون قضاءه كما انقضى خارج الوقت اولا يكون مشروعا اصله كالتقسيم في غير انما يراعى المطلق  
ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لاحاله  
لما المطلق في الزمان لا يتعلق  
موجبا لامر قد ذهب لذكره في انقضاء الفوق والفتا انه لا يدل على الفور ولا على الزمان  
بل على منما بالقرينة وماله يعنون بالفوق انما هو به عقيب زوال الامر وبالنسبة  
الا انسان به متاخر عن ذلك الوقت فالصحيح من هذا ان العقد لا يكتفي به القرائن لان الزمان  
هم عدم التقيد بالمال لا القيد بالاستقبال فلو كان عنده اجم من الفور وغيره وذلك انه  
لما استدل على كون مطلق الامر في الزمان لا مرجعا للفوق فحتم المخرج فلا يثبت الفوق الا  
بالقرينة فعند المطلق وقدم القرينة يثبت الزمان لعدم قرينة الفوق لا بالامر كان  
لما روي ان يقول بقاء الفوق والقرينة فلا يثبت الشرعي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفوق  
فوقها بان الفوق امر لا يثبت في الفهم الى القرينة بخلاف الزمان فانه عدم اصل قضاءها  
فكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على الزمان بالمعنى الشهير  
ولما لا يثبت الامر على الفور بما ذكره من القرينة  
اولا يكون كقضاء الفوق  
ميتام الكفارة فانه لا يرد على مطلقه وقضاءه وبيان من الوقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا  
بالفهمان والاعطاش من قبل المطلق كاذبا ليعمل الزمان لان التعليق بالانذار لا يخل  
بشيء من عدم الصوم لا قيمة له ثم القضاء ولا يوجب بالشيء السابق وقصود انقضاء الكفارة بالانذار

كذلك

الفوق الذي لا يفي الزمان











فان اراد وجود تلك الحالة في الجملة فذهب اليه جمهور الفقيهين لان ان اقتضاء قد يكون  
 بدون سبب وجوب على ذلك الشخص انما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل  
 شخص باقتضاء اياه فيثبت وجوب وجود وجوب الاداء وكان بينهما في ثبوت سبب التبعين فان  
 العذر يلزم في حال قيام العذر بان يتوقف الفعل بعد ذلك العذر لو ادرك ذلك الشرط في ثبوت العذر  
 ان يتوقف الشخص عند المطالبة ولا يلزم فيها الاتباع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم  
 الفعل هو اما لما في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الاداء في معنى زمان مخصوص لم يكن  
 بعد الاداء عليهم بتقديم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون مع وجود الخطاب  
 عدم المصلحة والمصلحة فاداء الوجوب وانما لما هو به وقت بعد الشرط في وجوب الخطاب  
 ويلزم الاداء كما في الواجب على الزمان لا في الزمان في وجوب الخطاب فذهب اليه  
 بدليل اقتضاء من وجوب الاداء لانه انما يتوقف على مقتضى نفس الوجوب على سائر  
 بعضهم على ان اقتضاء معنى على وجوب الاداء لانه المطلوب قد يكون نفس الفعل في  
 بركه ويقتصر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون حيث خلفه في كافي فيرتفع  
 ثبوت القدرة على التام فيحقق وجوب الاداء على وجه يكون سببه الوجوب اقتضاء يوم  
 حدوث الاشياء صح فيكون في الاسلام رتبة شرح الميسر لما ذكرنا من عدم الخطاب  
 تعليل كون السبب في الخطاب لانه لا يتغير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت  
 يعني ان السبب في الخطاب هو الوقت والخطاب امتناع لا بد من سبب ولا يتغير ما يصح للسبب في  
 اما اقتضاء الاتباع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا اتفق الخطاب تغير الوقت هو  
 السبب في حاله وقت الخطاب انما يتغير عدم الخطاب وانما يلزم التعلق لكان خطا بان  
 جعل حاله التزم مثلا وليس كذلك بل هو خطا بان يفعل بعد الانتهاء والمفروض ان  
 بان يفتقر الوقت او في ايام آخر كما في الوجوب في الجملة انهم جازوا الخطا في  
 بناء على ان الخطا بعد زوال حاله الوجوب حتى قالوا في الاية من شرط وجوب الاداء  
 القدرة التي بها يتمكن الامور من الاداء لانه لا يتغير وجودها بعد الامور من الاداء فان  
 البنية كان سببها الى ان كان كذا في حق وجوبه فيكون بعد فذلك هو من الاداء فيكون

بركه

كذلك كما لم يرض يوم يفتقر المشركون اذا روي فاستدلوا فاذا اتممت فاقول الله انما  
 استمر من الوقت فحصل فان للوقت بالسبب لا يلزم الاداء لانه لا يوجد الموقت حصول السبب  
 يتبع سلامة الوقت للسبب حتى لو كان السبب لذاته يتحقق الوجوب هو  
 الاتباع وجوب الاداء هو لزوم الاتباع في هذا فلو قلنا ان السبب انما يكون في  
 يعني الاتباع فيكون حسن تقدم الاتباع لنفس الوجوب لا وجوب الاداء ثم اذا كان  
 الوقت انقطاعا في ان الشرط هو جزء الاول من الوقت والوقت هو مطلق الوقت في ادائه  
 الزمان في الزمان الوقت او فقه على ما هو الصحيح من ان السبب هو سببه الغرض في الاداء  
 يعني بان يتغير من اول الوقت وانما السبب في كل الوقت ان لا يفسد الغرض من قدره على سببه  
 والافاق لبعض الاداء كان هو كل الزمان عدم السبب في السبب في وجوب الاداء بعد وقت في  
 باطل في غير وقت فاما ان الزمان لا يفسد من قلنا الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر  
 وكذا انما هو ان وجبت في الوقت لم تقدم في وجوبها على السبب في ذلك الوقت من وجبت في ذلك  
 لا يوجد الاداء وجوبه في كل وقت في كل وقت في كل وقت في كل وقت في كل وقت في كل وقت  
 الطريقة تقتضي لاحاطة بالسبب في التقديم قد ثبت الاول وانما السبب في كل وقت في كل وقت  
 ان يكون اول الوقت على التبعين في الاداء في كل وقت في كل وقت في كل وقت في كل وقت  
 يسعها فالانتم باطل في الاجابة ولا يلزم الوقت على التبعين والاداء في اول الوقت لا يستأ  
 التقديم على السبب فان قيل هو سبب الفعل الوجوب لا الوجوب لاداء فقلت انما  
 ان وجوب الاداء لا يتقدم على اقتضاء الوجوب فاذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو كذا في  
 يقتضيه الاداء ويقتضيه الشرط لان الاداء في السبب هو الوجود والاتصال بالسبب في كل وقت  
 لعدم عرق الغرض في التام والبعيد يقتضي ان قيل السبب هو اقتضاء الوجوب لا الاداء  
 فيقتصر الاتصال به فقلت نعم لان الوجوب يقتضي الاداء في كل وقت في كل وقت في كل وقت  
 سببها واسطة فيقتصر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول يقتضي عدم الزمان في كل  
 السبب في الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يليه فقلت لا فقلت انما لا يكون  
 ان يكون سبب هو جميع الجزء من الاول الى الاصل فقلت لان في خطا من التعليل



الى اكثر من ذلك ايضا في جعل السبب موجودا بمعنى الجزاء وهو الجزاء المتعلق  
فيل ان اصل الاداء بالجزاء الاول فقد عرفت عليه السبب من غير انفعال ولا فلا سببه  
يشمل عند قيامه كان فلا انفعال قلت اتم استثناء السبب عن الجزاء على عدم انفعال  
الاداء انما يقتضي منه نفي السبب وهذا لا ينافي لانفعال ولا على ان كل جزاء سبب على  
طريق الترتيب والاختلاف لكن مشورا السبب موقوف على انفعال الاداء فهذا يندفع ما يقال  
توقف السبب على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب بل لم يندفع كما يقال  
يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يتحقق لعدم تحقق السبب وفاداه بين وبينه  
صلوة الصلوة لان غير السبب لا يتوقف على ما يتحقق في الاسلام ولا يتحقق اعتبار  
الغدا اذا لم يحصل الغدا في الغروب لم يكن فسادا قلنا لما كان الوقت كاملا  
ايست في موضع الاداء معنى السبب الاول الثاني في جواز الاسلام اذا شرع جعل الوقت  
متشحا وان جعله لاحق شغل كل الوقت بالاداء ثم انفسا لا يندفع لاحد من ذلك الا في  
على الصلوة في جميع الوقت مخرج الوقت كالغروب في العصر مثلا فوجب منه تخرج السبب  
في جميع العباد ان يترك فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مع انما يحصل التيقن لشغل كل  
الوقت بالاداء الا باحتداد الاداء اى التيقن بخروج الوقت فلو كان في غيره من فوج  
خساره فوجب بعضهم ان المرد بالفساد وهو موقوف بفعل الاداء في الوقت انما هو في كل شيء  
مع الاية الجواب انما يقال ولما يلزم هذا الفناء الى التيقن انفسا الصلوة بخروج الوقت  
لان طريق الفناء على انفسا لا يندفع ويحتمل في الجزاء وقد يجاب عن اشكال الجواب بان  
التقصير يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الجزاء بان في الطلوع وهو لا في الجزاء  
وفي الغروب وهو جاعلة فاستلجوا السبب فقيمة فكل الان شغل كل الوقت على وجه  
لا يتوقف الفناء بالطلوع على الاداء الكامل فتقدر عنده على ما هو عند الانسان بالغربة  
اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم انفعال اخر انفسا وبما بالضرورة وذهب  
بعض المشايخ الى ان ليس معنى سبب الجزاء المتعلق بالاداء ان سبب الجزاء الذي قيل الشرع  
بل مضاه انما اذا خرج من كل جزء الى اكثر الصلوة سبب لوصول الجزاء الذي لا يندفع ولا يندفع

هذا لا يرد

هذا لا يرد اصل السؤال في التفسير المتد كان جزاء الذي لم يعل عليه الفناء بالغروب وجب سبب  
ولو لم يرد فالسبب كل الوقت في حق الفناء او في حق الاداء السبب وهو  
المتعلق على امر فوجب الفناء بصفه الكمال حتى لا يجوز قضاء الغير الغائب  
حيث يقع شيء منه في وقت كماله فان قيل السبب في كل الوقت باق  
بتقصير البعض فيجب ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة  
ثبت بصفه الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار زمانه بل باعتبار كون  
العباد فيه سببا لكفا فاذا قصر حالها عن الفعل زالت محليته وبقية  
فكان الوجوب قائما بسبب كامل وليس ذلك بحسب الفناء كما لا على من  
الادلة التي تضمنت كذا ذكره شرح لا يندفع فوجب بان الجزاء الصحيح كسبب الفناء  
كما لا ترجيح لاحد الوجه على الاول الفاسد ثم وجب الاداء بشتى احوال الوقت وهو  
ما اذا تعين عليه الواجب بحت لا يفضل عنه جزء من الوقت انما يتم بالقادرين ذلك الوقت  
كما يقال فان لم يكن في اول الوقت لا يكون اداءه وانما بالاداء بالوجوب وبما لا مودة كانا  
نقول بعد الشرع جعل الاداء وتوجيه الخطاب على ما مر ومن حكم هذا الحكم هو  
يكون الوقت فاعلا عن الجواب ويسمى الجواب الموسع ان لا يتعين بعض الجزاء الوقت بتعيين  
العباد فبان ان يقول بشتى هذا الجزاء السبب ولا قضاء بان يتحقق ذلك ومنه انما يعلم بطريق  
فذلك ان تعيين السبب والشروط من وجع الشرع وليس للعبدة ذلك انما للعبدة الاداء  
فذلك انما يتعين بصدق وليس ذلك بتعيين جزء مما يتغير فيه الاداء بل في الاختيار في تعيين  
فعل بان توقيت الصلوة في جزاء يندفعين بذلك الفعل ذلك الجزاء وقتا الفعل كما في خصال  
الكفارة فان الواجب لحد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين في بعضها تعيين  
المكثرة فبما لا يفسد اختيارا يشاء فينقله فيصير هو الواجب بالسبب اليه وفي هذا الشك  
لما لا يشترط من ان الواجب الموسع هو الاداء في جزاء الوقت بتعيين بطله وفي الجزاء لحد الامور  
وتعيين بطله لانما يتعين في الموسع بحت اول الوقت وفي الغرض فسادا وحيث في الآخر انما يتعين  
القتل وفي الجزاء الواجب الموسع بحت بطله وليس ذلك بحسب السبب اليه بل في الجزاء







لا يجوز ان يكون المانع للعبادة تاما كما انه عليه بان لا يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صحتها  
 عبادة و غيره لانه الفعل الذي يتصور به العبد المتقرب الى الله تعالى والعبادة باختياره فان  
 قيل فاما معنى ايقين الشرع واسأل العبد في هذا الوقت بصومه رمضان قلت  
 انه جاز ان اسأله الذي يكون قربة لا يكون صوم رمضان لا سيما ان في ذلك اسكان بوصف القربة لا  
 يحقق بدون ايقينه اذ لا قربة بدون التصديق في قبل فاذا كانت المانع على ما ذكرنا العبد في  
 مستحقة عليه فلم يخص ابي فيها الى صوم آخر قلت بعد ذلك مشروعه صوم آخر في ذلك الوقت  
 كما في القيل مع القطع بان لا يخاف في ذلك خلافا فليس بان لا يخاف من بان لا يخاف  
 اختياره لا يجري انما من عدم تحقيق معنى الكلام واما هذه العبادات فانما كانت ركبا  
 من جهة انها عبادة لشيء ان يكون نجا عن الشهوة بناء على ان لا يشغف بها وجهه فيكون له  
 عرض عن الغفلة وكسر عن الشهوة ان معنى العبد حصول طهيته والتمسك بها ومضيق القوم  
 المحل بحصول الثواب بخلاف العبد من الغفلة ولهذا لا يكون الجوع  
 كانت منافع العبد على تلكه من غير ان يصير مستحقة الله تعالى على العبد ثم تعين فيه الغرض لولا  
 يلزم الجبر في عبادة بان يكون اسأله على قصد القربة للعبادة المقرونة بعبادة العبد  
 او الى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة وتكون لغيره ثوابا كما لا بد  
 لصيرورة الفعل قربة عن الله كذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او لولا الامر باختياره من الجبر  
 تعين المحل انما يكون التميز لا معنى لغيره في اوقات القصد واما ما ذكر في بعض النسخ من ان  
 فانما ثبت خلاف القياس على هذا لا يتاكد فرض الصوم بينه وبينه انما هو واجب لغيره  
 مطلقا لانه ولو في الصحيح القيم والكماليات انما سلم وجوبه لتعين انما لا يتم لانه لا يحل  
 التبعين باطلاق الله فان الاطلاق في التبعين ايقين كما اذا كان في المأزق يطبقه  
 قلت بان ان يقين هو الاختصاص وطلبه لا قبل ذكرنا هذا لما لم يشر في الوصف الى الصوم  
 الغرض ثبوت مطلق الصوم تعين هو الجبر وطلبه المحل فان قيل سلمنا ذلك في  
 اطلاق الله لكنه ينبغي ان لا يحصل بالخطا في الوصف بان يوصي العبد او لغيره او لغيره  
 آخر كما بيان زيد باسمه حرر قلت الما في الاصل والوصف والوقت قابل للاصل والوقت

الوصف

الوصف وليس من ضروره لخلط الاصل على العكس اقتصار البطون على الوصف والاطلاق  
 اصل الصوم فان قلت الوصف انما لا يتم ضروره ان الصوم لا يوجد بدون وصفه  
 يوجد ههنا سوى افضل فبطون لا يقتضي بطون الاصل ضروره انتفاء الصوم بانتفاء الاصل  
 بل الاصل والوصف ان تعين الجبر لا يوجد فبطون لا يوجد بطون لا يوجد بطون لا يوجد  
 الاوصاف لا على التعيين فبطون لا يوجد وصفه من لا يوجد انتفاء الاصل لولا ان يوجد مع  
 وصفه لغيره كما لغيره ههنا اسمها او وصفه تلحقه الى اعتبار الشارع فلو ان كان بطون الوصف  
 مع انتفاء وصف الفعل عن الصوم لا معنى له فيبقى الشيء الذي هو فعله يكون ذلك نصيبا للصوم  
 فان قلت ان فعله لغيره من الغرض لانيتهما من المناقاة فيصير غير تركه لانه قلت  
 غرضه انما ثبت في ضمنه الفعل وقد قلت فيلحق اسمها في ضمنها  
 بان لا يتم ان وصف العبادة يكون بقصد الصديق او انما من اقدم اياه و ثبت ذلك على  
 قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم للمحصل على سبيل الاختلاف وقد ثبت ذلك بان قصد فعله  
 بوجهه فلو ان اقدم فحده فاذا قصد الاسك المقرونة بالله كان عبادة ثم انتفاء بعضه  
 الغرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجوده لا يتم من اقدم الله الفعل ولا يلحقه لا يستطاع  
 الثانية في نفس الامر اذ امر لظهوره ان لا يتم ليس بلان كالمولد الذي في يتصرف بالعبادة وان  
 فمن انما سلم ليس بان بناء على انما لم يلزمه الاخر فاسد  
 لعدم التبري لا يقال في البعض من الكل لعدم التبري لانه انما هو وجوده فيفقد  
 كله جميع الجزاء والافاد ترجيح العبادة بالعبادات احوط  
 والله الموفق ليعني ان اقر ان الله بجميع الاجزاء متعطف ويا ولي الجزاء فيفسر ورجح فلا  
 من انما يتقدم عليه بان يعرف في القبل انما يتقدم من الغرض الى الغرض ولا يلزم عليه من على  
 الزك ان يعتمد استدلاله كانه في قوله لا يتقدم على ما فيه الى اخره واما الله المتعطف  
 في خلال الصوم فلا يقتل التقدم على ما معنى من الاسكانات لان الله انما يعتمد اذا اقتصر  
 حقيقة كانه في خلال الصوم لا يعتمد من تقدمه وانما حصل الجواب انما يعمل الله المتعطف  
 ختمه مقدمة بل بحمل الله المتعطف الى الزمان للتقدم المتعطف لانه فيكون متعطف



تقدير كما ان القيمة المتقدمة التي لا تقارن شيئا من ايام الاسبوع يعتبر مقدارها تقديرها  
 في انه لما كان الصوم بالنسبة للتفصيل بالاعتبار في كل جعل فيه بالقيمة افضل لما فيه من الحسن  
 والمساواة الى الامتثال فان قيل لعدم السبوق بالوجود يمكن ان يكون حقيقة بل  
 يجعل وجوده في حكم الباقي بل بما يمنع طرياق التقدم بها القيمة المتقدمة بهما فيكون من غير  
 فعل جعل عاز ما عليه مالم يفرغ منه اول يوم يعزم على تركه واما بعدم الصوم بالعدم لا اصل ولا  
 معنى لعدم حقيقة فليس كما ان الاقتضى يجعل كيانا تعديريا فكذلك لان لانه لا يدرى  
 الاكون ولا يثبت الجعل الاقران ببعض الاجزاء بغيره لاقران بالكل لا بد من حيث كونها  
 جملة الامساكات في اليوم شيئا واحد فالمقتضى يجوز منه مقتضى بالكل كما وانما حكم  
 الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقران الاكثر بالقيمة بمنزلة اقران الكل بها فان قيل ليس  
 الاول بعد قبل ان يقرب اليه وبعد الفساد لا يعود محققا قلنا لا يتوقفا لاما كان  
 المتقدمة بصلوحها للصوم وان صادفت فيه في الاكبر صارت سوما والافضل فان قيل  
 لو كان الاقران بالعوض كايالبع الصوم بينه بعد نصف النهار قلنا بجواب ان يكون  
 ذلك لبعض مما له حكم الكل من وجه فيكون الاقران به في حكم الاول في بالكل  
 الطاعة فاهتر في اول النهار لم يلحقه الهوى بناء على عدم اعتبار اكله في وقت تركه الاكل  
 والشرب فيه خارج عن العادة لا مشقة به فاستدركا للطاعة من الصفوة الكبرى  
 وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقدم فانه في حق الجمع وضرورة التاخير  
 تختص بالعوض وفي بعض الاحيان وبقاها الكلام على الاعم لا غلب دون التقليل البارد  
 قلنا انما هو في اصل الحاجة لا في قدرها والحامية في موضعها كالعامة في قولنا من غير  
 التاخير لست منة اناد الذي لا يمتنع عليه الاحكام من كثير في نفسها وان كانت قد بدلت  
 في ضرورة التقدم فان قيل ضرورة التاخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا  
 نعم لان ما في قبل نصف النهار من كل الذي يخلط وهو لاكثر وفيما بعدة ينفوت للاصل  
 الخلف جميعا فينفوت الصوم لان الاول يتقارب به لاكثر في حكم العدم والمسلم ان المراد ببعض  
 النهار منها هو الصفوة الكبرى لانها تعقبا لها الصفوة التي من طلوع الفجر الى غروب الشمس

ولما انزلت فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار ان لا يكون  
 قبل الزوال وبعد الصفوة الكبرى لم يجمع لعدم مقارنته اليه لاكثر منها الصفوة  
 خلا فالتاخير في وقت التمسك من مذهبهم على ما هو للطلوع في الكتب انه يجوز الفعل بنية قبل  
 الزوال بشرط الامساك ولا يملكه في قبلها ايضا فانه يكون ضاها من اول اليوم بنا  
 في الجمع كما ذكرنا في الامام في الركوع ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او  
 في غيره مثلا فمقتضى الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة هذا الوقت معيار لا  
 سيما لان من جنس الصوم ومصادق في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى ينادي بطلوع  
 اليه وفيه العمل لكن لا يتبادر بنية وجوب اخرا لا في عين وقت التذرع فاما في  
 تعيين الوقت فلا يتبعين الشرب في وقتها هو في ذلك الوقت لا يتبعين الشرب في وقتها  
 له الوقت ولا يؤثر فيها هو في الشارب وهو الواجب لا في وقتها لا يتبعين الشرب في وقتها  
 نوى فان قيل قد قيل في التذرع انما هو القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين  
 وجعل حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعين الصوم افتقر الى عينه الاصل وهذا مستقر  
 المشهور والجهل ليس هو القسم الثالث كختمه في ان الوقت غير معين يجب وانما السبوق  
 انظر على ان يكون من القسم الثاني في وقتها بل في وقتها فلا يختص الاقسام في امر بعد قلنا ليس القسم  
 لما يكون الوقت فيه معيار الاشياء ولا سكان للتذرع المعين كركك كنه لما كان شيئا بالقسم  
 الثاني في عين الوقت قد ينشأ حكمه افتقر الى امثله للقسم الثالث والحاكم على ما لا يكون له  
 بالقسم الثاني في عينه والنفذ بالطلاق لا يقال الوقت في التذرع المعين شرطا في القسم الثالث  
 معيار لا في غيره ذلك ان النهار والخلق معروف الصوم فلا يكون شرطا وانما المعين خارج عن وقت  
 الاقامة للتذرع وليس فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرط الوقت المستتر  
 في القسم الثالث على ما مر من ان يعاونه على ان يكون الوقت معيار لا يستلزم من غير تعين كنه شرطا او غير شرطا  
 وانما النقل جواب سؤال نعره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا لتسبب ما في نظر  
 غيره من النهار فاجاب بان المشرع في الاصل في غير زمان هو العدم النقل لا في زمان في زمان في  
 اقران اليه لاكثر من حقيقة ان الامساكات الغير المقترنة بالنية كون موقوتها لاجل ما هو







على ان عمل الوفاق ليس هو المأخوذ في الاشياء على تركه لا على تركه اعتقاد الجواب بالبداهة  
 متساوية بين ما هو واجب في حق الواحد على تركه لا على تركه ايضا وليس له الجواب عن الفرق انما  
 بان المراد لم يكن له من اللصقة من فدية القتل فيكون العذاب على تركه لا اعتقاد وقوعه فلا بد ان  
 يدل على ان قلنا لا يجزئ في الاية ان يكون تركه في اضافة العذاب على تركه القتل  
 الزكوة ولا يجب على اتقوا نكحهم كما في قوله تعالى ولقد ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعبد من دونه  
 ذكرا او يكون ذكرا الا خيرا من امرين الذين تركوا الصلاة حال ربهم فلما لا على حاله ان  
 المراد تصديقهم فيما قالوا اخترت منهم ولو كانا كذلك لما كان في الآية فائدة وترك ترك التكثير  
 انما يحسن اذا كان العمل مستغلا بكونه في الآية المذكورة وهذا ليس كذلك ولما هو حاله لا  
 يخصص له بالمرتبين واما عندنا فعدم الدليل على المفسر فيه ثم فانه لو عرفت ان  
 في قوله فدية الصلاة دليل على كونه مع ان المعلق بالشرط هو الاصل لا العلم بالقرينة  
 ولو لا ان الامر بالعبادة ليس له الثواب لوجب بانه ليس له الثواب على قدر الايمان ولا يخففان  
 العقاب على قدر القول فالكفارة ان تخلصوا الى المأخوذ به بتخصيص شرائطه فان الثواب والافاء  
 العقاب وعدم الاعلية انما هو على تقدير حصول الشرط اذ في الايمان فافهم من مقتضى ما ذكر  
 بالايمان وانما ايضا ليس له الثواب فان قيل لا بد ان راس الطاعات في موارسها  
 فكيف ثبت شرطها وتبعها لوجوب الفروع الا ترى ان السيد بعد ترويج اربعها لا ثبت الخيرية  
 بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالامانة لا بد من اربعة فاما ما ثبت في  
 معنى الامر بالفروع وليس في سقوط العبادة عنهم كتحقق جواب عن انك انما  
 للفرق الاول انما ان سقوط الخطاب بالاذعان الكفار ليس التحسين بل التحسين في العقوبة  
 باخرهم عن اعلية ثواب العبادة وانما الجواب عن حكمهم الاول انما هو انما هو انما هو  
 العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا او لا شتم المأخوذ على ترك العبادة  
 لا يستلزم الخطاب بل هو من انما هو فانما المأخوذ على تركه اعتقاد الجواب على ما ذكر  
 ووجه ما معنى كانت ناسا على ان الخطاب منبسط لا انما يثبت على وجه الخطاب بانه حادثة لا  
 بقاء ناسا على كونها لا اذ عندنا في الآية انما يكون في سقوط تعاقب الخطاب في حق الموتى قوله

قوله

تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو ضد الشافعية في جمل من مات على كفره بدليل قوله تعالى  
 ومن يبدل دينه فدينه فثبت وهو كافر الآية وهو مسلمة على المطلق على العقيدة عندنا  
 ليس معناه انه لا يجب عليه الاعتقادات وانما هو اعتقادات اخرى بل هو لا يتحقق ان الخلافة ليس  
 على الخلاف في كون العبادة من الايمان والاستدلال الصحيح لا يقال انه يخرج لقوله  
 نعم ان يثبتوا فيقول ما قد سلف فلما تقول فذلك السبب في ان الشوم حشاش وقد يقال  
 ان الذنوب من الاعمال فيسقط ما يرد في فصل النبي هو قولنا لا يقال لا تفعل استعلاء  
 وهو عيب تركه العمل على كونه من اجل استعلاء والخلاف في انه حقيقة والحرمان معنوي  
 ولا كونه في جمل اشياء الغلبة على سبب في الامر شتم النبي المعلق باضال المتكلمين وقد  
 اعتقاد انهم ان يكون ناسا من فعل جسي وشي كل منها انما ان يكون مطلقا ان  
 مع قرينة ذلك على ان البصيص لينة والغيره فالتعبد به بالملك المطلق وفصل الشري بها  
 يتوقف تحققه على الشري وليس بخلافه ولا يشره في بانه قبل التوبة والركوة والبيع وغير ذلك  
 يتحقق من التكليف من غير توقف على الشرع لوجب بان المستحق من الشرع هو اقل الفعل  
 واما ما وجد من كون عبادة او عقد عندهما يتوقف على شرائط ومرتبة على اكمال فلا يتحقق  
 بوقوع الشرع ولما كان الواقع على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الجار اليهم  
 وصفت كون الزنا او الشرب محسنة لا يتحقق ابا الشرع ففسره المفسرة بما يكون له من تحققة  
 المحسنة يتحقق شرعي بان كان وشرائط خصوصية اعتبرها الشارع بحيث لو استوفى بعضها لم يجعله اشارة  
 ذلك الفعل ولا يتحقق تحققه كالعصاة بلا نهان ولا بيع الوارد على ما ليس بجواز ان وجد الفعل  
 ان كان موضوعا في الشرع يحكم مطلوب شرعي ولا آثم في المحسنة فيبقي في الجمل  
 اشارة الى الاعتقاد الى ان الفسخ لازم مقدم بمعنى انه يكون تيسرا فينبغي ان لا يثبت لان النبي  
 يوجب بجملة ما هو لا لا شرعي والخاص على ان من الفعل الحسن يوجب عندنا لا خلاف على البصيص  
 لينة او لا انه لا يوجب وبواسطة القرينة على البصيص لينة فذلك لغيره ان كان وصفا لها  
 بالنهي عنه فهو غير له البصيص لينة وان كان مجازا مفضلا فلا وانه من الفعل الشرعي  
 على الاطلاق على البصيص لينة وبواسطة القرينة على البصيص لينة وحشاشا في قوله بان الحسن

جمله الشري







الامر والمضي بالاجواب انه ان اردت ان تجعل الايمان بما هو نفس معنوم للما موبه فهو  
اذ الما موبه لا يكون الا مقنيا وهو غير الما موبه متروك تغاير المطلق والمقيد وان اردت ان تجعل  
الايمان بما هو الما موبه فمادة فلا تم ان المضي بالغير لا يكون لا يكون من ثبات الما موبه فوله  
ما مستغن فلهذا التنازع الما موبه والمضي عنه لانه فاحسا الما موبه بالذات  
واللهي عنه بالعرض فلا تم تصادها وانما يلزم الامتناع لو انعقدت الامر والهي وليس كذلك  
بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه عقيب كالسيد اذا قال احب خط هذا الموب  
فلا تخلف في هذا المكان فلو خالفه فيه بعد مشكلا في الخطه وعاميا يكون في ذلك المكان  
فهذا الجزاء فيكون بعينه اي سببا لاداءه لو كان في الجزاء ينقل الكلام البديع يلزم التسلسل في جزاء  
بجزاء غير متساويه لانه موجود في كل المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون في ذلك الجزاء لانه  
قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن كل ابع لا يكون هذا من قبيل الجزاء فانه كان  
فلا يلزم ينقل الكلام الى غيره فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في النفس فان قيل  
لم لا يجوز ان يكون جنتها المعنى في نفسه وفيما المعنى في نفسه بان يترك جزاءه في نفسه ما حسن في  
نفسه والآخر في بعينه قلنا موبعا من اذ ان مثله في معنى في نفسه يجب الشرع والعقل في  
الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا صحيح لجزائه لان الحسن مبرر الوجود والقبول بجزائه لانه  
جود المركب يقتضئ الوجود لجميع الاجزاء بخلاف عدم جزاءه كالطهارة بالقاء فيه  
المقصوب فلو كانت الطهارة تاما لم يكن لها مطلقا اي من غير منتهى انما مطلوب المعنى لما نادى  
بها الما موبه فاما ان كان موبعا ما يكون منتهى لانه وما موبعا بالعرض فلا ينادى  
لما موبه مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته وحده ولا يندفع في به الى طهارة السيد  
عبارة ان عما يقابل الصحيح معنى عدم سقوط الحسن لعدم موافقة الامر في العبادات والمعي  
خروج عن السببية للآثار المطلوبة من المعاملات والالتزام في التسمية لانه لا يوجد اصطلاح ولا  
ان المعنى عنه قد يكون منتهى لانه لا يكون منتهى عنه لانه خارج وانما النزاع في  
ان هذا القسم يكون صحيحا بترتيب عليه انه ام لا لان الجزاء جزاء والشرط كافيه فلو  
بحث ان يقيد الوصف للامان بان لا يكون بغير الشرط ثم لاحقا في ان هذا الوقت من شرط الصا

والصوم قد جعله في القوة بما ورا في الصوم وسما لا زما لما ينبغي كما بالشرط  
يعني شرطا لا يقتضئ العقد بل احصل للمعاقد من يتبع ان العقد عليه وهو من اجل الحق  
منه الذي يتبع من شرط والهي راجع الى الشرط فيعني اصل العقد صحيح انعقد الملك لكن العقد الحث  
وكلمة فالشرط امر في البيع لازم له كقوله مشروطا في نفس العقد وهو الاول بالوصف في هذا  
المقام كوالجزء اي وكما بيع للربا وهو العقد الحالي من العوض بل وسبيله الى التقصير  
وان فرأى الربا بوضه ماله بالثمن حينه وفي احد الجانبين فصار حال من الموصوف بل وسبيله  
الى التصديق بالخبر فانه فاسد لان الخبر جعلت مضافا وهو غير مقصود بعقد المعاوضة وهو معلق  
البيع بالشرط لا بالشرط والبيع لولا الانقضاء بالاجيان لاما لايمان فلهذا يشترط في جزاء  
البيع دون الثمن بهذا الاعتبار من ان جعل الشرط بمنزلة آلات الصاع فيفسد البيع  
احد الطرفين غير متقوم انه تقوم ما يحيا بقا في بعينه او بعينه او بعينه او بعينه او بعينه  
بالتصديق لعدم تقوما كقوله تعالى فيكم ما مال لان المال ليس عليه بالطبع ولا وقت  
الحاجة او ما خلف الصالح الذي ويجري فيه شيء والصنف وهو يوم المنة اي  
العبد من قايام الشرع فانه فاسد لاداءه لان الصوم نفسه مشروع كقوله اما كما جعل  
فقد انهم وقول النفس لخالصها وخبرها لها على مساقاة الفقهاء لا لا اطلاع على شيء  
حاصلهم والهي انما هو هذه الاوقات باعتبار انما ايام اكل وشرب على ما ورد في الحديث والوقت  
معتبر بالصوم بتقديره وان بمنزلة لازم خارج باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن صيا  
اشترط وهو صفت لان الصوم خارج عن اي جزاء في اعتبار ان الصوم في هذه الايام  
في موقوفه فيفسد سببه ما قيل لان انزال الاجابة معاير للصوم بل وعينه كذا لا يكون  
فانه غير المتحرك بالعكس في الطريقة المعينة ان المضي قد عني الصوم فخره الى غير هذا من  
القبول فلا يجوز ان يدلل على وجوبه بما يفتق من ان المضي من الفعل الشرعي يقتضي عند الا  
طلاق فيخرج ان لا يفتق لغيره لما كان مشروعا وايضا فوايد الصوم اذ لا يقال انه لا  
يكون منها عنه لانه شتم فانه لا يقتضي ان الصوم في هذه الايام ترك الغفلات  
الثلاث والاجابة عن حيث الاضافة الى الغفلات تكون عبارة مستحسنة ومن حيث الاضاف



الى اجابة الدعوى يكون حينئذ من ترك الواجب والتمسك بالحق المقصود هو الاول دون  
 الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار هذه الايام هو الواجب بتركه لا بتركه  
 جأبه صار يفتره الوصف وتكون له في تلك الايام في الصوم في هذه الايام مشرو  
 اسله في مشروعه لو كان فاسدا لا باطلا لكن في العذاب انما بالصوم في الايام التي  
 لان الصوم نفسه طاعة وانما العصية في تركها فمن هنا قد انتدع في في فصل الصوم الذي  
 ذكر اسمه في اجابة على نفسه والتمسك ان الصوم جهة طاعة وجهة معصية وانتقال العذاب  
 هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا يخرج بتركه من حيث بان يقول ليس على صوم الخرم مع موجبه  
 في رعاية الحق من رغبة في الوفاء في نفسه كما لو كانت قد فعلت ان الصوم ايام تنفي طاعة في الوفاء  
 خذوا وكان العذب من الخراف حتى وانما ضرب لينة او شتم احد ولا جهة في غير المعصية  
 انما في العذب اصلا في تحقيق ذلك ان العذاب يجب بالوقوف وبالفعل انما العذب من  
 المشروعه والمشي عنه فالمشروع الجواب بالتمسك في الفعل لا في العذر في العذر ومنه ان العذر  
 مع السنن انما يبيد الذي مات فيها العار لا مكانه انما هو البس على العذر وهذا الجواب في العذر في العذر  
 ستم الداعي فيهما مما كانت الصلاة يشير الى الفرق من الصوم في ايام المنية والصلاة في  
 الاوقات المنية حيث يتعد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع الصلاة ووقا الصوم وذلك  
 لان الوقت للصوم من قبيل الوصف القويم لكونه معيارا له والصلاة من قبيل الجواز لكونه طرفا  
 لها في الطريق المعينه ان المالك قد يكون جزءا كالجزء الاخر كما في وقت الصلاة لا يكون كالجزء  
 الصوم من القسم الاول لان ركعتين من اسكانات متقدمة الحقيقة على منها صوم حتى لو جاز في  
 حيث صوم ساعة فيكون كل جزء منها كونه صوما فكان ما اعتقد في العذر مشروعا في العذر  
 والمعنى لما لم يمت لا يمتا ما اعتقد فلا يلزم من هذا لما فيه من ترك المعصية وهو ترك واجب التمسك  
 وكان كان تقريره الاعتقاد مشروعا وانما كونه مجتهد فيه يعارض فيه الاخبار في وجوب  
 ترك المعصية فانه قطع في جأبه لترك فلا يلزم الاعتقاد بالافساد بخلاف العذر فانما بعد  
 من القيام والعقد والركوع والسجود لا مشروعه في كل ما لم يمت ولم يتقبل في السجدة في الاعتقاد في ذلك  
 كان عبادة محضة حيث جأبه انما هو فيكون المعنى في حق ما ينبغي امتناعا عن ابطال العمل

وهو الجواب

وهو واجب في حق ما يستعمل في حصول الطاعة وحصول المعصية فكان المعنى طاعة في معصية  
 وانتفاء من المعصية اعني ابطال العبادة وترك المعنى انتفاء عن طاعة ومعصية وانما  
 المعصية هي ابطال عبادة فترجى المعنى فاذا افعلوا هذا عبادة فيجب عليها المعنى فيلزم  
 انتفاء وهذا الفرق انما يظهر اثره في العمل في امرين في هذه الاوقات ولما  
 قدر انتفاء هذه ورات المصلحة فلان في هذه الاوقات صلاة كانت وصياما لوجوبها  
 الكمال للتدريج مع مقتضى موافق لما في الشرع وقد كسوف الفائق انها جميعا ملقوح  
 بما لفتت الفاهة وولد ملقوح به لانهم متعلقون بغيره في الجوارح وليس في الفهم ركن  
 البيع كانه في هذه الى البيع ولما لا يقول ان يكون احد ولكن الشيء وسيله الى  
 الاخر والاخر مقصود اصلها بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الفهم وكما  
 يجوز مع عدم البيع نعم تصور عدم البيع لا يمكن بدون الفهم لانه سائر ما لا مال على التمسك  
 من والتمسك ببيع الفهم لا يبيح شرعا بدون ذكر الفهم كما لا يبيح الا انه لخص البيع يجوز مع  
 بدون وجوده ليعلموا ان خلاف الفهم وانما البيع الفاسد لا يجزى انما لا على هذا  
 الكلام في هذا المقام وكذا اي شمل مع التدريج والمضامين الكساح في مشروعه  
 البطلان انما انما في هذه الايام لان قوله لا يبيح الا في مشروعه لتحقيق الكساح الشرعي في  
 اليهود وانما ثبت بعض الكساح فيه في سقوط الحد في ثبوت الغيب ووجوب العدة والمهر في هذه  
 العقد في وجوده في قوله في قوله لا يبيح الكساح ولما كان منها انما انما في هذه الايام  
 معني المعنى كقولهم فلا ريث ولا شوق ولا بعدا في البيع فافقت في الكساح مع  
 كقولهم ولا يبيح الكساح في قوله لا يبيح الكساح في قوله لا يبيح الكساح في قوله لا يبيح الكساح  
 التماسك في انما ثبت الحكومة في شتى الحال لاجل ما في مشروعه ضرورة لان الاستسباح بالشرع انما  
 من لا حكمها في العذر وانما جاز في البيع فانه شرح لذلك فانما استسباح لا يبيح في  
 الكساح حال العلم والاعتقاد في البيع فانه لم يطل لظهور اثره في المال المعنى بعد العلم  
 ركن لا يبيح البيع مشروعه بل لا انتفاء في الصوم للطاعة فيلزم بطلانها بالتمسك في المشروعه  
 عند جزم ومعصية لا بالقول البيع مشروعه لذلك فصل الانتفاع بينه عليه وتقبل امره في

المضائق



عن ان يكون معصية اذا كان الموعظة نذرة وللشعوب ليس كذلك على ما سمي  
فان شرطها السوء فتن على القاعدة المذكورة وهي ان الفعل ليس بما يقتضي مجازة  
مع الاتباع على ان لا يقع لعينه لا ينفذ حكمه شرعا وذلك لان كلاً من الزنا والعصية فاستلزامها  
وسفر المعصية فعل جسي في نفسه وقد ثبت بان ناحية الظاهر وبالعصية واستلزامها  
وسفر المعصية بخمسة الافطار وتقصير الصلاة والسجدة ثلثة ايام وجعل هذا لا يوجب المنع المذكور  
مطلوب المناقض بطلان انما هو فينبغي ان يحل السؤال ابتداء اشكاله وهو ان الموعظة في  
النسبة المذكورة فعل جسي لا دلالة فيه على ان الذي عنه الجرح وكل ما عدا اشارة ونحوه فيجب ان يكون  
من البقي لعينه بغيره بغيره فيلزم ان لا يكون الاضمار المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة  
على هذا يكون المنع المذكور معاً للتحقيق لنتيجة من غير فرض القدر من معاتها الهاميات ان  
استناد المنع بالبطلان والظهور غير مستقيم لانها فعلان شرعيان بغيره السجدة والاشراج اجبر  
لها في الشرع شرطان وخصوصيات للحسينات بغيره الشرب والزنا وانه اوله في هذا المقام  
كون كل من الزنا والشرب موجبا للجلد وعلى تقدير استقامتهما ذكرنا في الجواب عن المذكور  
والظهور كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجب بتأويله ثبوت المنع بغيره  
لإجماع وبغيره على ساد ما توهم من كون الطلاق في الميعود منها منه لقائمة وكونه كذا في تركها  
الظهور وانما المطلوب ثم اشتغل على الاشكال وقد فزع ما يتوهم نفساً للطلاق  
فان المعصية لا توجب العقوبة بزيادة ودلالة على ان هذه الافعال الممنوعة ينبغي ان تكون  
الاحكام المذكورة كغيرها من المالك والوضعية فظاهر في انما حرمته المصاهرة فلهذا كانت  
ثبوت الحرمة في المعصية وقد اشار اليه بقوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا  
فانعتق عليه الاحكام والاستماع بالجواب لا يجوز لقوله تعالى فاعلموا ان الله قد خلقكم  
هم الحادون وقوله تعالى ان الله مخلصهم فمنهم من لا يبالى بالامهات الا ان كان له في حق النساء ضرورة اقامة  
النسل كما سقطت حقيقة المعصية في حق آدم ثم قلنا ما خرج نذكر امهات الخلق وفسر  
صاحبنا كلف الاطراف بالام والاب ومنع تعزير بالاب والجداد والام والامهات لان

حرمة امهات الموطوءة ونسبها لا يتعدى الى الاب وكل من حرمة نسبه الوطئ وبناية لا يتعدى الى  
الام حيث لا يتعدى ام الزوجة او جدتها على اب الزوج وحرمة فان قلت يجب ان حرمة الولد  
تتعدى الى من معه لوجود المعصية فما وجد بعد تمثال الالاسوات قلت بان الواجب على كل من  
بناية المرأة يصير وشيئا واحداً في حيث هذا الله في المعصية من الوطئ ولعله واحدة من الموطوءة  
فما جمع لها فانما احاد النساء انما تعدى الى المعصية الى الوطئ والموطوءة باعتبار ان جزء من كل منهما  
قد صار جزء من الآخر اذ الولد يكمل له نصف من كل منهما فكان كل منهما بعض الآخر واسطة الولد وثبتت  
لحرمة الزنا في تركه حق الوطئ ونسباً لضرورة التسلسل في حق ما بين الاعداد والجدات كانه  
امر حكيم منيف فلا يتغير بعد الابد  
والاسباب معناه ثم تعدى الحرمة الى الالاساب ثم لم يقتصر السبب الوطئ مثلاً لكونه لا يوجب حرمة لانه خلف عن الولد  
والعقاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يقتصر السبب الوطئ مثلاً لكونه لا يوجب حرمة لانه خلف عن الولد  
وهو عين ما تصدق بالملك الحرمة في حق تولد من نكاحه الزنا من نكاحه الحرمة لا يتعدى  
تخلو من ما بين امر لبا غير مشروع بقول غير مشروع في محل غير مشروع وهذا قال عليه ولذا زنا  
شر الله له فلا يعيد غير مشروع من غير على نفسه يصح بل هو معين لانا نقول فلا يعني لا  
متتابع المائتين او بخلاف الولد يكون حرماً وبأخلاق غير مشروع وقد يشاهد ولذا زنا أسلم  
من ولد الزنا في امر الدين والدين ويكون ولياً على الزنا لحدوث ليس على حرمة وطئ هذا الحق  
ولذا زنا جميع اكلامنا التي استحفظها ولد الرشد من قول عبادة وشهادة وشهادة وانه  
وغير ذلك والمالك الغصب فانه قيل لو كان ثبوت الملك في الغصب بناءً  
على ضرورة النعمان ملكاً للغصب منها ثبت الملك لانه لم يقدّر مع الغاصب ولو سلم الملك له  
قلت ليس المراد ان السبب المذكور هو النعمان او نفعه والنعمان على الغاصب بالسبب المذكور  
لكل من حيث يكون مقتضى امر الغصب بل من حيث كونه شرط الحكم شرعي وهو وجوب النعمان المقتضى  
على من وجب الغصب من ملك الغصب منه فيكون الغصب بالقيمة غير المانات اذ لا غير جرداً في الوطئ  
ما ثبت الشرط على من يكون حسناتاً له وفيه في حسنة ولا يعتبر مقدماً عليه من ضرورة تقديم  
الشرط على المشروط فوالسكان الا سلب مقتضى ملك البدن مترتب عليه وليس كما كان في  
الملك ضرورة ان لم يتحقق في الزنا بل للنفقة التي لا تتبعه جميعاً لها كالولد وذلك لان الملك شرط







عن الزوج هذا ايضا نخرج على ان الامر بالشئ يقتضي وجوب ضده المعتبر له كالأول الا ان  
فيه عوارضا ان للعدة اذا تزوجت زوج آخر وفرض الثاني منها يجب عليها عدة اخرى  
ويجب من ثمنها لا فرق بين العديتين وهذا الثاني يقتضي عليها استيناغا لعدة بعد انقضاء  
الأول لانها مأمورة بالكلية وذكر المدة تقدير للركن الذي هو كلف كقصور الصوم الى التبرؤ  
لا تصور كتمان في شخص واحد في مدة واحدة كالأول وهو مبرور في يوم واحد ولا يجب جاز المشهور  
بالامر بالعدة ليس هو كلف بل الطهران من التنجس والخروج لانها كانت ثابته حال التنجس والطلاق  
وشرع لانها الا ان الشرع فرض بوجوب الحكم بعد انقضاء السبيل الى انقضاء الدرة اذ لو كانت  
المقصود هو كلف لما كان الخروج او التبرؤ حراما في نفسه بل هو محقق فيبقى ان لا يباح الا ان  
تركه كلف لا ان لم يخرج ولما كان المقصود من الحركات والترك ترك العادة ان  
اذ لا استباح من اجتماع الحركات فيجوز ان يثبت خروج من الخروج وسبيله الى انقضاء عدة  
الافراد ولهذا سمي بقدر عدة اجلاء والاصل انما وقعت من تحريمها في الواسطة انقضت  
عدة واحدة وكلت الدورتان بخلاف الصوم فان كلف ركنه المقصود بالامر هو ما يتصور انقضاء  
الشئ في زمان واحد بفعلين متتابعين في وقت واحد والمأمور به بالقيام بنفسه  
ان ضد المأمور به اذا لم يفعله كان مكررا لا مكررا فان تعود المصلي لا يفوت والقيام الثاني  
به اذا لم يفعله كان مكررا لا مكررا لان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان  
مأمورا به في زمان معين حرم التعود فيه وقوله لا يبطل من عدة لا يفوت لان عدم البطلان  
لا يدل على عدم الوجوب لان تركه لو لم يفسد الصلوة ولا يبطلها والمكرر نعيم  
على ان عدم ضد المهي عن ذالم يفوت كان مندوبا لا واجبا كان المبرور من غير ليس الشئ مكررا  
اخر اية وقدم ضده اعني عدم ليس الرداء فالأمر لا ليس موقفا المقصود بالهي اعني تركه ليس  
الخطيئ الجواز ان لا يبطل الخطيئ ولا شيئا من الرداء والاذن فيكون ليس الرداء او الرداء سنة لا  
واجبا لا بد من عدم ليس الخطيئ تركه لهم من ان يلبس شيئا اخر ولا لعدم التركيز في ليس  
ضرورة لاننا نقول هذا مبني على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو التقوى ولا يبطل  
وتحريمها لا ترك القيام فمضد ليس الخطيئ هو ليس من الخطيئ وهو المخرج لا مطلق التمكن من الرداء

يكون

يكون وجودها  
والسجود نخرج على الصلوة مما سبق وذلك ان السجود على الظاهر  
ما مأمور به فاما سجود على النفس لم يكون موقفا لما مأمور به لجواز ان يكون سجودا بعد ذلك على الظاهر  
فيجوز ان يفسد الصلوة عند ان يوسد رية وعند ما يفسد بناء على انه مأمور بدوام السجود  
التطهير في جميع الاركان فاستعمال النفس على موقفي في وقت ما يكون موقفا لفسادها  
فانما قال في حمل موقفي اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين ليس موقفي فيكون  
رخصة ما على النفس وترك الوضوء وهو لا يفسد ولا ينجس انه انما يصير استعمال النفس اذا  
كان حاسدا للنجاسة حقيقة وهو ظاهر او موقفا كما اذا كان في مكان وضع الركبتين نجسا  
فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان انتقاله بالارض ولو سجد بها لم يفسد  
هو صفة للارض صفة تختلف ما اذا لم يكن المفسود لانها فانه لا يفسد هذه القصة  
كما ينبغي لطيف الامام في قوله انه المفسد لكل حين  
العدة الطهيرة والعادة وفي الاصطلاح عدة الاجزاء العائدة في الالفة وهو المارد منها  
مصدر من الشيء غير الغوان من تركه في الحدث او فعله او تركه في المقصود بالانقضاء  
بان انقضاء الشئ بالشيء الا ان يثبت عن كسبية الاتصال بانه بطريق التواتر او غير من  
حاصل التواتر وعن شرطية وعن جهة اتصال وهذا لا ينقطع وعن متعلقة الذي  
هو محال الخبر وعن وسيله من الوصل الى الادنى في المبداء وهو السماع او التسمي وهو المبلغ  
الوسط وهو الضبط وعن قدح العادح فيه وهو الطعن والاعتراض نوعا خاصا من السنة  
وهو القول في سنة السنة وهو الوجي ويحتمل ان يعلق اسوان كسر من هذا  
او تعلق القول في كونه القاطنة فاورث هذه المساحة في احد عشر فضلا  
الاتصال فان قيل كيف جعل مورد التسمي في السنة لا موقفا في الاتصال  
متعلق بالظرف المذكور فذلك المحل المتعين في سنة بالتواتر وغيره من الوجي ومعنى انصاف  
الامر والهي بان الاجزاء يكون كلام النبي قد تواتر ومعنى التواتر على كلامه يقتضي ما يكون  
رواية في كل جهه قد تواتر لا ينجس عددهم ولا يمكن تواترهم على كذب كثر منهم وعددهم وتواتر  
اما كنههم وقولهم وكل جهه احذر من المشهور وقولهم لا ينجس عددهم معناه لا ينجس كل

الركن الثاني في السنة



الغبط وفيه احتراز عن خرقهم محصورين فاشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين  
 كما ذهب اليه بعضهم من اشتراط عشرة خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين فلو  
 من غير ذلك قوله لا يمكن قولهم انهم اتوا ففهم على الكذب عند التحقيق نفس الكثرة يعني ان  
 المعبرة كثر التجرب بلوغهم حدا يستوعق عند العقل قولهم على الكذب حتى لو ذكر العدد  
 جمع مما غير محصور مما يجوز قولهم على الكذب فيه لغرض من الاعراض لا يكون متواترا واسا  
 ذكر العدد لا يثبت ان الاماكن فيكون بعدد تواترهم على الكذب وليس بشرط في التواتر من غير  
 جمع خبر محصورين كقوله لم يوت منهم حصل لنا اليقين وانما يتصل خبر اليهود بعقل من  
 تم ونايدين موقته فلا تملك تواتره وحصوله شرطا في كل عهد ثم التواتر لا يثبت ان يكون  
 مستندا الى الخبر بما اذيع من لو اسقاه اهل اقليم على سبيله عقليته لم يحصل لنا اليقين بجهة  
 يقوم اليه وان قالوا في التواتر بوجوب علم اليقين فان اذيعوا بالجمع في الخبر  
 على شئ يخبر به لا يثبت انه في نفس الامر مع تباين زعمهم واختلافهم في قولهم نعم مستحدا عقلا  
 يعني ان العقل يحكم حكما قطعا بانهم لم يتواتروا على الكذب فان ما اتفقوا عليه من ثبات  
 في نفس الامر غير محتمل للتحقق بل يعني سبيله الامكان العقلي من قولهم على الكذب قالوا  
 حسن ان يقال انما نحن من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية فلو لم يولد ولا  
 الحائلي كالاينيات في الاولياء بحيث يتجه اليه اليقين اسلا في ما ذكره لا يثبت ان حصول  
 العلم من التواتر ضروري لا يتصور له تركيب الحكم من ان يحصل من اربعة ذلك كاشيا في جاز  
 توجب القديسين لا ينافي ذلك كما في بعض الضرر بآيات فان قيل هو كذب كل واحد  
 يوجب كذبا اخرين لعدم المناقاة مع ان الجميع ليسوا لانفسهم الاحاد نحو الكذب كل واحد  
 جواز الكذب بالجميع فليس يلزم القطع بالتحقق عند تواترها وايضا اذا  
 على انفسنا وجودا سكند ويكون الوجه عندنا لا يثبت خبرا في اقوى بالضرورة فلو كانا  
 لما كان فرق فابعد الضرر في سائرهم الوفاق وهو متوقف في التواتر على لغة السنية والبر  
 ليجيب احكاما لانه تشكيك الضرر في فلا يستحق الجواب كسب السوء قطعية وانفسنا  
 بان الجملة قد خالف حكم الاحاد كالعقل الذي يصح بفتح البلاد دون تواتر اليقين في جملة

وطا استماع في اختلاف انواع الضرر في حجب الترجمة والوجود بواسطة الالف والعادة في  
 كثر الممارسة والاحتياط بالبال فلو ذكر مع الاكثر كفي عدم احتمال اليقين والضرر في كاشيا  
 الوفاق لجواز التكاثر والاعتداد كما للسوء قطعية واثنان ايا المشهور في علم طائفة  
 زيادة قولين وتكفي في حصول اليقين على ما ذكرته فان كان المدرك بيقين فاطمين انها زيادة  
 اليقين وكما لا يحصل اليقين بوجوده بغير ما يراها والاشارة بقوله في مكانة  
 ولكن ليظن قولي وان كان ظني فاطمين انها رجحان جانب الظن بحيث يكاد في الحقيقة  
 وهو المراد منها وحاصله يكون الاضطرار اليه لاعتدائه لاختلافه كونه احاد الاصل ف  
 التواتر لا يشهد في انفسه شبهة شدة وهو ظاهر في معنى حيث لم تعلق الامة بالقبول في  
 المشهور في انفسه شبهة شدة كونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تعلقت بالقبول فاما  
 كما دون اليقين وتوقف اصل الظن فان قيل من في الاصل خبر واحد ولم يتبعه غيره  
 الا انفسا التي قد ما يربط على الظن فيمكن ان يكون خبر الواحد قلبا احكاما ليني كاشيا  
 عن وشم الكذب لما عاين الرجحان من حالهم التصدق فيحصل الظن بحجة اصل النقل من الي  
 نحو شمس يحصل زيادة رجحان بخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول في جاز  
 وليس المراد بتميزهم عن وصية الكذب ان تعلم صادق قطعا بحيث لا يتجه الكذب وانما  
 كان المشهور موجبا علم اليقين فان القرين الذي قاله الثالث وان تراه عن الكذب لانه  
 دخل في حد التواتر وانما بعد القرون الثالثة فاكتر اخبار الاحاديث نقلت بطريق التواتر  
 التواتر الذي على نقل الاحاديث وقد وثق بها في الكتب في كلامه شارة الى خبر  
 الواحد انه لم يكن رواية الاول مشرعا عن وصية الكذب لا يغير علم الطائفة وان ذلك  
 ذكر في التواتر كما يشتر من الاخبار ككافة في البلاد فانما ذلك وهو غير الاحتياط  
 يجب العلم وقد علم اليقين وتيسر لا يوجب شيئا منها وقيل مجرما جميعا ووجه  
 ذلك ان الجمهور قد جعلوا في الامة لا يوجب العلم وقد دل على انه قد وقع كما اتفق ما ليس  
 كما به علم ان يتعرف انه الظن على استقرار العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العلم ايضا  
 احتياطيا بنفي اللزم وهو العلم على اني للزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتياطيا



*[Faint handwritten notes in Devanagari script.]*

10

ألا لا يثبت مدعى من الفروج والفسوس والنافع أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب والافتقار  
بترجيح جانب الصدق بحيث يثبت على طبق أحكام الكذب وهو معنى العلم وجوابه أنه لا يتم ترجيح  
جانب الصدق بحيث يثبت على طبق أحكام الكذب أصلاً بل لا يحتمل صدق خبر الواحد لا لوجوبه لا يقين  
أن احتقال الكذب قائم قالوا لا من وجوباً ولا من القطع باليقين عند اعتبار القاعدتين هما من  
جوابه لا قول وجهان أحدهما أن الاحتمال يثبت في باب الخبر من جهة العلم والاعتبار  
ومنها ما هو خبر الواحد في غير العلم وذلك في انتفاء أصل الفروج ومنها ما تواتر واعتضد لصدق  
وهو الجواب الأول فيفيد القطع وثانيهما أن المقصود من الحكم بالصدق في خبر الواحد هو العلم وهو علم  
في كذب خبر الواحد واعتداف عليه بأنه يلزم عندنا قطع خبر الحكم لا خبره وهو معنى العلم وقد  
بينت مسأله وجوابه أن الاحتمال في أحكام الآخرة إنما وردت لاعتدال العلم في محرم الحكم وفي  
غير العلم من الإيماء في بيان ما يكتبه في عقل منها  
معرفة خبر الواحد أو مجموعاً أو مفرداً فإن كان مفرداً لم يقبل أو كان وافقاً لغيره لم يقبل  
والأما ما أن توافق قياساً فاقبل أو لا فغيره فأبى القبول فأما أن يظهر حديثه في القرآن  
أما أو لا فإن لم يظهر يجوز العلم في الشك الناشئ بعده وإن ظهر في آيات الله سبحانه والصدق  
للحديث فقبله أو رده فلا يقبل أو يسكتوا عنه فقبل أو قبل البعض أو رده البعض مع نقل الخبر  
عنه فإن وافق القياس قبل أو لا  
بالرواية والفقهاء سواء وافق القياس حيث يكون ثبوت الحكم بالقياس أو إضعاف حيث يتوهم  
لا مرجح القياس وذهب أصحاب الشافعية إلى أن العدول ثبت بنسخ خبر الخبر الذي لا  
فإن كان وجوده في الفروع قطعياً فالقياس مقدم وإن كان ظاهرياً فالسوق وإن ثبت نسخ الخبر  
فالمخبر مقدم ونحن على المحسن البصري أنه خلاف في تقدم القياس إن ثبت أحد من قطع في  
تقدم الخبر إن ثبت بنسخ ظني أو استفيض من أصل ظني أو ما خلافه ما إذا استفيضت من  
أكثر قطعياً واستدل المتأخرين بتقدم الخبر وجوباً للأول أن خبر اثنين بأصله لا من حيث  
أنه قول الرسول ولا يحتمل الخطأ وإنما الشبهة في عارض إشراح حيث يحتمل الخطأ والافتقار في  
الكذب والقياس يحتمل في سائر علة التي يستبني عليها الحكم فإنها لا تحقق غرضاً إلا بقول أو

184



أو إجماع وهو امر عارض ولا شك أن متيقن الأصل يرجح على محتمل الثاني أنه على تقدير ثبوت الأصل  
يحتل أن يكون خصوصية الأصل شرطاً لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعاً عنه فيكون بطريق المثال  
إلى القياس أكثر من غير الخبر الذي لا يتطرق إلا في طرق تعدد وهو عارض ثم تركي الصانع القياس  
بالخبر متواتر المعنى فلذلك كانت أحد الأمرين متواترة فيكون إجماعاً كذا في خبر الرواية  
بالرواية دون الفرع وإن خالف جميع الأقسام التي لا يكون أصولاً بالخبر بل هو خبر معروف الفرع لا  
يقبل عندنا وفيه بحث أمّا أولاً فلا يشبه في القياس في الأمور مستحكم للأصل وتعدله في الجواز  
وتقيس الوصف الذي به التعليل وجوده في الوصف في الفرع وفي المعارض في الأصل وفيه  
ربح الفرع وأما ثانياً فلا يخالف من عدول الصانع نقل الحديث بلفظه وتعدله في كثير من  
الاحاديث شكل الرواية وأما استغناء النقل للمعنى فهذا لعدول الخبر بلفظه كذا في الرواية  
والثبوتين وأما ثالثاً فلا يشترط كلاً والعينه أنهم تركوا القياس خبر الواحد الغير المعروف  
بالتفرد وقت نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا الفرع مستحدث ولا خبر الواحد لعدم  
القياس من غير تفصيل وماروي عن استيعفاء ابن عباس أنه خبر لا يفرق في الوضوء من مستحدث  
ليس بقدم القياس بل الاستيعفاء في الخبر فغير مستحدث وقت استدلاله بأن الكتاب يدل على وقوع  
العمل بالقياس وهو قولهم فاعتبروا في خبر الواحد لا يصلح تأنيها للكتاب وتجاوب بأنه لا يجوز في  
الأدب حتى يثبت به قياس بغير خبر الواحد ولو سلم فقد خسر منه القياس الذي يرد عنه بل هو  
أقوى منه فلم يبق قطعا وقد سبق أن العام الذي خص منه البعض يجوز أن يخص بالقياس  
كحديث المشرك من حديثه حديث المراد الشاة التي جميع اللبنة خرجها بالشد وترك الحديث  
عدة لفظها الشري كثير القلق وقولنا لفظه لا يظنها الشري سيما في نظر وكذا في لفظه  
روى أبو هريرة عن النبي قال لا تروا إلا بغير العلم فمن اتبعها بعد ذلك فهو بالخبر النور بعد أن  
يجلها بأن أصلها سكنها فإن شحطها ردها وصاغها من غير يروي بأحد السطرين فيروي  
من شري شاة محتملة في خبر السطرين لا تأنيام الحديث ووجهه كون هذا الحديث مخالفاً  
القياس الصحيح أن تقديره أن العدول بالمثل ثابت بالكتاب وهو قولهم في الحديث عليكم في  
عدولاً عليه ليس بالاعتدال عليكم وقد يدبره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قولهم من منى شخصاً شقاً

الشيء على  
أبو هريرة

له في جرد

له في جرد قوم عليه ضيق شريكه أن كان مؤسراً وكلاهما ثابت بالإجماع للتعديل على جوب  
المثل أو التجهيز عند قولنا العن فان قيل يكون رده هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب  
والسنة والإجماع فكذلك في ذلك الحديث بان هذه الصورة ليست من شأن العدول وإنما هي  
لكنه بعد في العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بغير إجازة كان البائع أمارة في جلبات في جاز قد  
أن يكون ملكاً للشري فيثبت فيها العدول بالمثل والقيمة فيأشاع عدول العدول أن الفرع في  
هذا تكلف ذكره المقتضى وقطعاً عن خبر الإسلام أنه إن هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة فغير ثابت  
بالإجماع في شأن العدول بالمثل والقيمة وأما بعضهم بأن المراد أنه ناسخ للكتاب والجماع  
على كون القياس حجة والقول على القياس فما حدث بعد القرن الثالث وسبغ صرح المقتضى  
في فصل التقطاع بأن هذا الحديث معارض بقوله في فاعندوا عليه على ما اعتدى عليكم  
فأما المجموع فذهب بعضهم إلى أنه هذا الحديث من كون خبر الواحد المعدل في الضبط إذ  
معلوم أن العدول في الضبط لا بأس به يكون مستحدثاً أو حديثاً فان قيل على جميع الصحاح  
بأنه بالرواية والآثار في الواردة في قضايا لهم قلنا ذكر بعضهم أن القياس في أصل ما يشترط  
طوله جملة التي توجب طرق التسع فيروا لغيره وأما بعضهم لئلا علم نوحى في البرق وسواء  
طالت شجنته أم لا إلا أن يجوز بالعدول في خبر الواحد لا يكون في رواية كذا في الناس منهم عدول  
أو غير عدول في روي نفع الله وأما أخبار الحديث بكسر ونحوها للمخالفات  
عنده وذكرنا المهر في كتابنا بالخبر بالترجيح أو بقبولها أو باستيعفاء المعقول عليه فإذا  
عاد المعقول على ما يشاء إليها لم يستوجب بقاء الخبر في كتابنا أو بطلانها قبل الدخول بها فكذلك  
البيع قبل القبض كحديث فاطمة بنت قيس لعتاب بن أن يقول وهو ما قبله أن عدول  
رده وقا به الحسن في عطاء الشعي واحد فكيف يكون ما رده أكل الاستعفاء لأن الجدل الأكثر  
أكل لم يكن مخالفاً لظاهر الكتاب والسنة قال في التلخيص خبر القرون الحديث  
وقد رأيت مثل المعنى مثل المظهر لا ينبغي أن لا خبر لم يوفى فكيف التوفيق الخبر بخلافه  
ساعات والعدول والقرون لا الله خبر مثل خبر قريب العهد بالنبي ثم ولهم ربح العقد  
والعدول واجتبا بالعدول فيكون ذلك على ما أشار إليه قوله ثم يفسوا الكذب وأما ما















يشترط في الخبر بالكتابة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحريه سواء أقر بأنه وكثير  
وما دونهما وأجرب بأن فلانا المبعوث اليه أو جعد ما دوننا لانه الانسان قد يبدل الوجه للكره  
سقط هذه العاقلات أو الاخبار الخبر بأنه وكثير في ذلك فظاهرا عبارة القوم مشعر بالصدق  
حيث يقولون فلان كذا بعد السجود المشروط بصدق وكيد له فلا بد  
بما فيه الزم من وجه دون وجه شرط انما العدد اذ العدالة على الوجه وقيل بد من العدالة فلا بد  
انما وقع من لفظ المبسوط حيث كذا اذا جاز المولى على عبده واخره كذا من لم يسلط مولا لم  
يكن جاز في ما سقوا ويخضعه متى يخرج رجلان أو رجل عدل يبرأ العبد فجعل سبحانه  
للمجرب وبعضهم للرجل فقط وهو الوجه لان العدد ما يبرأ الا عبيدان ولا بد من شرط  
في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا فكيف ان يقال حتى يخرج عدل ولم يذكر في الشرط  
جود سائر الشروط اعني الذكورة والحرية والبيع لا نقيا ولا اسيانا فلذا قال في الاسلام  
غير انه يمتثل اليه بشرط سائر شروط الشراية عندا في حقيقته لا حتى لا يقبل من المولى والعبد  
والعبيد وما اخذها فالكمل سواء لم يكن في هذا المسمى قول كل حين كما في القسم الذي لا فرق  
فيه كتاب الضرورة والمصنف حاشا حرم باشرط سائر الشروط لكن لا يخفى انه يحصل به  
فصوره في غاية شبه عدم الامام فقوله دعا المبعوثين لتعليق الكفارة باحوال امرين  
العدد او العدالة وهو الاجازة بان يقول له ان تروى عن هذا الكتاب يا وجميع  
مستوعا او مقروا في نحو ذلك والمناولة ان يعطيه الحديث كتاب سابعة بيده ويعتبر  
أجرت كذا ان تروى عن هذا الكتاب ولا يكتفي بمجرد إعطاء الكتاب وانما هو بطريق الاجازة  
مروية ان كل محدث لا يحد لا غنا في سماح جميع ما في هذه قبيل من تعظيم السن وانما حاشا  
فلذا كانت رخصه وهذا امر يتكرر بحوائج مما يقال ان السلف كانوا يعرضون  
الاجازة من المناولة في غير علم المجازة باهه وامام يعني ان الاول لم يستفد منه التذكرة  
بل اعتمد عليه اعتمادا عظيما على عامه وانما في كماله في حقيقته لا لان المعصوم  
المنظر في الكتاب عند التذكرة والعودا في ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تمام  
اذ الحفظ الذي لم يمسح على غير النبي لا سيما في زمانه الاستفاد بالاولى العلوم وفروع الحكم

وذكر

وذكر في المعتقد ان الذي ينبغي ان يكون موضع الخلاف سواء صوما ذلالم يذكر  
لما في هذا الكتاب ولا قرينة ولكن يفسر على فائدة ذلك وديوان القضاء وهو يجوز من قطع  
القرابة يقال دونت الكتب جميعها وقد يقال المديون لجمع الحكم لقوله لعز الدين  
الحديث اوجب بان السعدا اعمى في خبره حين اذا نكحوا سبعة ولو سلم فلا دالة في الحديث على  
عدم الجواز عامة انه فعاه الناقرا باللفظ لكونه افضل ولا بد من خصوصية الحكم  
يعني يوجب في الحديث لفظا بصيرا جماعا ليعرف ان كثير لا يفور عن على ناديه لكانا المعاني يعبرته  
وذكر كذا قوله في الخراج بالعمان والاحدية وكذا ضرورة الاسلام والعزم بالعمى والجواب  
ان الكلام في خبره مع الكلام مع القطع بأنه مع الحديث بمعناه الناقرا لغير الناقرا  
في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة انهم ائتمروا في ذلك فيكون ذلك من غير كبر  
انما قالوا في كتمانها في متى بحيث لا يشبه معناه ولا يحيط به جواها مستعدة على ما خرج به  
في الاسلام ولا لا يمتثل اليه على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضى  
قد يقال ان عيبه لا يوجب ان يكون الكتاب بلا فائدة لان الولادة فتعلل الى الامور عند عيبه  
لمؤثر وان عمل في الرواية بخلاف ما روي قبل الرواية لا يخرج لجواز ان كان مؤثرا  
فتركة الحديث وكذا لو لم يعلم انما يقع لانه جرح يقيق ولا يقطع ما شك  
عائشة رضى ترك يدينها ذكره مرة وهو الرواية عن عائشة كقصته في الحديث وهو روى عنه  
ورد من يذكرا انه كان يعمل بكلمات يديه وقبيل الطول يديه استدلالا بغيره على ان الرواية عنه لا يكون  
جرحا في ذلك انما النبي صلى الله عليه وآله روى في كبره عورته انه سلم على راس قرنتين مع انه انكر ذلك  
اولا لان سياق القصة يدل على انه لما روى عنها لا بد لغيره كلام النبي صلى الله عليه وآله  
لحق انه اكمل الصاقه فكان في حكم التماس وكلام التماس لا يبطل الصلوة في القول بان ذلك  
قبل تيمم الكلام في الصلوة تأويل فاسد لان تيمم الكلام في الصلوة كان مكية وحديث هذا  
كان بالمدينة كان رواية في حرة روى وهو من اخر الاسلام وقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله  
متاخرا كذا في شرح السنة وكان القول على شيئا في اول من تكلم بها نفعه التي تروى  
عنده فان قيل لا يرد بالكتاب نسبة الى هذا الكذب فليس لان الجواز ان يكون سوا الرواية

حديث ذي الدين  
سواء في الصلوة

قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله  
من قوله صلى الله عليه وآله



وان اردنا من ذلك فلا يكون لان المروي عنه الله قلنا انما نرضى ان يبقى اصل الخبر لا  
 ونفسه نظرا في كلام الله تعالى في ذلك ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتميز  
 ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا ننكر ذلك وقيل لا خلاف في الثاني وفي الاول سقط  
 خلاف وقيل لا يخرج احد ما عدا الاخر فيكون فهو الخبر وانما وبما قد رتبنا قطعا فلا يعمل  
 بالحدوث ويكون جرحا عندنا في يوسف في بعضية عاين وقد رتبنا بان يكون  
 نفي جرح يكون لحدوثه فيكون ان عدم التذكر في حياته لا يوجب كونه مفعولا في  
 يرتفع وقيل ما يسلو المستاذ من العيان والاعتقاد في كلامه من جرحه عند غيابه وايضا  
 عدالة كل من يثبت بيقين فلا يرتفع بالشك ولم يعمل به عرض فان قيل قد روي عن  
 عمر بن الخطاب في رجل فلق بالدم مرتين فقلت فانه لا ينبغي ان يثبت له بان كان سياسة  
 اذ لو كان فعلا لم يخلو ان يترك بالان تبادله في بحث من المسئلة اجتهاد في لفظ يجوز ان  
 يكون يثبت له بان ذلك والا تصاف ان القضية احرى في وقوعه في كونه المحدث وقضية  
 مما يثبت المساواة بغير من كانا بالاجابة ولم يثبت في باعادة الوضوء والاشارة لسيب اخي  
 في تعريف العام في زمانه اليك بالانكار ذكره النبي ورفعه جادة من العاصات فان كانا  
 الطعن محلا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او يخرج او رواية من رواه الحديث او  
 من العدل لم يقبل لان العدا لا يسلو كل مسلم نظر اليه العدل والدين في سبيل الصدور ولا فلا  
 يترك بل يخرج اليهم لحوال ان يعتقد في الخارج ما ليس بخارج حرجا يقبل لان العالم من  
 حال الخارج الصدوق في البصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الخارج قد يصح في  
 سبب الجرح ومواقع الخلاف ضا بطا ذلك في جرحه اليهم والافلا وما ليس بظن  
 شرا مثل كسر الخبز والافراج وتعمل الحديث في القصر مثل الريال والاشجار من مرقع الله  
 امثال ذلك فسلو في هذا السبب الا فقال اني يتخير امر الخبلة كالقيام والنعوذ  
 فالاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا مستبلا خلافه فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في  
 في المباح الذي يقتضي به بمعنى انه مباح فمالها فعله فعل من اربع حشر المحدث بديني  
 الخصوص وانما اذ لا يجوز ان يكون في الصغير وتعليق في من يثبت ان فعله

اي يترك

ان كان

بالسبب

بالسبب السبب صنف بذلك بان جعل الخبر قريبا عليه لا مستقيا او فرض فاذا لا فالتا  
 عندنا في السبب يكون قريبا له على ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لا يتردد على الخطا  
 بما ساق وهو فعل من الصغير رد لما ذكره بعض الشايع من ان ذلك لا يثبت على  
 من لا فضل له لانه لا يثبت له الا في السبب ان الحق الى الدلالة من الدلالة الى المعصية  
 لكن يقال في قوله قد رتبنا لان تركه لا فضل عنهم غيره ترك الواجب في الخبر  
 قصد وانما المقام الشخصي اما الزلة فلا يوجد فيها العقد الى عينها ولكن يوجد العقد الى  
 الفعل لا ما احدث من قولهم زلة الخبيث الطين اذ لم يوجد العقد في الوقوع ولا الى اثبات احد  
 الوقوع ولكن وجد العقد في المسئلة الطريق وانما يوجد عليها لا كما لا تخلو عن نوع تقصير في التكلف  
 الاخر عنه عند التثبت وانما المعصية حقيقة هي فعل جرم يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته  
 ففعله المطلق اي العالي عن قرينة الغرضية والوجوب والاحتياط الا باحده كونه زلة  
 او هو او محض حيا بالشيء فينبذ في بعضه من اهل حاسب الاولين والاتفاق على عدم  
 الجرح بحكمه كمال الفعل بانسبة الى الشيء والا خلاف في انه هل يجوز ان لا يثبت له الا في  
 او توقف في الايقاع ايضا وحاسب في الاخير من الاتفاق على حكمه الا بلبس في الغشاة  
 في انه هل يجوز ان لا يثبت له الا في الخبر على وجه التوقف بانا امان فينع الا من الفعل في علم  
 فيكون جرحا اما ان لا يكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والحواس ان لا تمنعهم من ذلك  
 لعدم علمنا بالحكم في حكمه لا يتحقق الا باحده وقد يقال في الاصل ان المراد بالما بعد  
 جرحه لا يثبت له بالفضل لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الدواف اننا ان الامر في ذلك لا يعمل  
 في الطريقة بل هو حقيقة على القول على ما سبق وعلى الثالث ان لا حاجة اليست جرحه في الفعل بل  
 مع جرحه في الزك ولا تم انه متبعين وانما فيه اثبات التهمة بلا دليل من الاصل الا في  
 ومع الاول انه ان ارد بالاجتهاد في الفعل مع جرحه في الزك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان  
 ان يجر جرحه في الفعل فلا تخرج لولا تقيده ويمكن ان يقال المراد بالاحد بالمعنى المصطلح وشبه جرحه  
 الزك بحكم الاصل فعند البعض قطعي الوجه لخطا خبر الاجتهاد واستدلاله عليه بحكمه  
 مع ان هذا لا يوجب جرحا فانه يدل على ان كل ما ينطبق به انما هو جرح لا غير والمقدم من جرحه في الزك

ولذلك قيل جرحه في الزك  
 شيئا للمقربين



تعالى بلسان الملك او غيره واجب بان اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد واما  
 لا نفقا عن الحق فاستدل ايضا بان الاجتهاد يقتضي قسما فلا يجوز للاستاذ ان يخرج من دياره  
 الحق ولا يخرج بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاستدل ايضا بان الاجتهاد لا يقتضي التمسك  
 الخطأ فتعريفه اجتهاد قاطع للمصالح كما لا يخفى عليه من اجتهاد به من غير اجتهاد من  
 استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز له الاجتهاد في جوانب الفقه من جوانب الاجتهاد  
 لعدم القاطع بانه حكم الله مع والنازم بالحق والواجب وقد استدل بان الاجتهاد لو الاجتهاد لما  
 توقف في جواب سؤال الاجتهاد فبين ما يجب عليه من اجتهاد فاستدل بقوله تعالى لا تخلفوا  
 جوابه وهو انه ما موب بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان يقتل الاجتهاد لا يتم بغيره وانما  
 على اعتبار خمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعدم قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار  
 الثاني وجوده من غير من انية كذا وروايل على ما لا يلبس في الثالث وقوعه  
 منه في قصص الخبيثين وجواز قبله لصلوات السلام على العالمين في كل من هو عالم بها  
 يلزمه العمل بقوله الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد لاجتماعه مع شأوه  
 اجتهاده في كثير من الامور المتعلقة بالمعروف وغيره ولا يكون ذلك الا بقرب الاجماع  
 اذ لو كان تطبيقه عليهم فان لم يعمل به لم يكن له ولا يستعمله ولا يطبقه وان عمل فلا  
 شك ان له فيه القوة واذا جاز له العمل بواحد منهم عند عدم البعض فبذلك هو أولى من قوله  
 ولا تدرى الاصل في الشرائع اي شرايع من قبلنا المخصوصين من مان ان يدل دليل على ان الثاني نعم  
 للاولى في الزمان ودفع الى العادى الى كبرهيم للقول وهو ان لوحي صلوات الله عليهم اجمعين كما لا  
 الاصل فيها المخصوص لكانا شجيب على في اهل مدين واحكام لا يمكنه وموسى في قبل ارسال  
 اليهم فاذا كان الاصل هو المخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والام  
 وما ذكره واخره يختص بالاصول ودفع لما اوردته الصريح الثاني من اختصاصه باليتين بالاصول دون  
 الفروع ولما ورد عليهم ان بعض احكامهم مما لحقه المنع فلا يعتد به ويكون معبرا عن مقتضى  
 احكام بان المنع ليس بغير بل ما لم يمتد فاستثبت ارتفاعه لم يبق الا الاشياء وما يمتد فاستثبت  
 الاجماع على انه شرعية لئلا يشك عليه

الاجتهاد

الاجتهاد على كون جده على محمد بن عبد الله بن علي بن ابي طالب من كتاب او سنة واما الثاني ما  
 ذكره ورواه التواتر في ظاهر الرواية لا يقتضي اجتهادهم حال كونهم رجالا ولا في حال كونهم  
 جعل في الاجتهاد اسماعيل ونبينا في الاجتهاد في الرواية في قوله تعالى ولا تدرى الاصل في الشرائع  
 الخلف في الاجتهاد في القياس بقوله تعالى ولا تدرى الاصل في الشرائع الخلف في الاجتهاد في القياس  
 اجماعهم مع خلافة فقهنا ما يقتضيه فقهنا في الاجتهاد في القياس في الاجتهاد في القياس  
 والسنة من البيان وهو بيان كماله في القياس والشرع في القياس في القياس في القياس في القياس  
 الا انه قدم ذكره وانما ذكر البيان المتقدم باللفظ في ذلك ثم البيان يطلق على فعله ليس كماله  
 الكلام في ما جعله للبينين كالدليل في القياس متعلق بالبينين ومحمدا في القياس في القياس في القياس  
 طوائف فقيهل من اوضح المقصود قبله ليعمل على العمل في الدليل في القياس في القياس في القياس  
 في وجوه في بيان الضرورة وبيان التفسير وبيان التفسير وبيان التفسير في القياس في القياس في القياس  
 في وجوه في بعض جعله لاختصاصه في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس  
 البيان لا يدرى في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس  
 اشرع ولا يخفى ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالمنهج بيان وكذا في بعض النصوص الواردة  
 لبيان الاحتكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ولا يخفى ان اريد  
 اظهار المراد بعد من كلامه تعالى في قوله تعالى لا تدرى الاصل في الشرائع في القياس في القياس في القياس  
 وان اريد ببيان القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس  
 ولم يرد مع الاستفتاء والشرط في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس  
 جعل ما ياتى المعنى الكلام لا لا يدرى في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس  
 في قوله بجملة الاية فانه بيان لغة معنى هو مدلول الكلام لا يقتضي اجتهادهم في القياس في القياس في القياس  
 واما انصباغ الى دليل فلهذا جعل في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس  
 الكلام شتم كون المنهج بتدليله اما ما هو بالنسبة الى صاحب من اطلاق الحكم الذي اريد  
 فلا يخفى ان القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس  
 لا يدرى في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس في القياس

ما لا يخفى على من عاين







عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والفاية وذلك لبعض على انه لا يستعمل في  
هذا الاصطلاح لتعريفهم بان العام اذا تضمنه البعض صار ظاهريا مجردا عن تخصيصه بخبر الواحد والآخر  
ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل متعارف في غاية الندرة فشم الخلاف في حوالا الترخيص كان  
في كلامه من غير ان يخلو خلافا كما يخلو في التقييد والتكرار في البعض فلهذا جاز استدلالنا في قضية  
البقرة والالفظة بقره تكرر في الاشارات فلا يكون من العموم في شيء وجب الاستدلال انهم  
بدلوا بقره معينة ثم ان اللفظ مطلق ورد به انما متر لينا فاعلمنا انهم امر وانهم  
بقره معينة لان التعريف قد ورد في قوله بقره متر فافق لفظا للبقر المتأخر بغيرها للفظ بانهم امر  
ثانياً فيجوز ان الاستدلال فيحصل بغير المعينة ويجوز ان يستدل بالعام في قوله  
كانت بقره مطلقا على ما هو ظاهر اللفظ فلهذا قال ابن عباس بقره وهو بقره بغير قوله  
اذا بقره بقره انهم وكلفهم شدة وعلى تقدير عدم وقوعه في قوله بقره بقره  
يدعون على انهم كانوا قد وقعوا على الفعل وان السؤال من التعميم كان تعريفاً وتعريفاً  
ثم نسخ الامر باللفظ وانما المعين فاعترف بانهم يودون في الاستدلال والتعميم من العمل جميعاً  
اذ لم يحصل لهم العلم بالوجه قبل السؤال فالبيان والحواس انهم على ان الواجب في مسئلة والخلاف  
اللفظ كان كافياً في الحقيقة الواجب والتردد اعاد في التخصيص والتعريف في قوله تعالى  
عليهم سكتا وادخل في السجينة من كل جنس ليموتوا في النار فادخل فيها سائر كذا وكذا ثم خفف  
بقوله ثم ان ليس من اهلك لان ما تغير العقل لما اورد ابن الزبير في تفسيره البعض في قوله  
آية القدر على انها من العقل وغيره ثم لو كان ما قيل في العقل لما اورد ابن الزبير في قوله  
السؤال وهو على وجهين اثارين باللفظ ولما سكت النبي عن تخطيئة في قوله تعالى  
تتشابها من الجن او الثعلب فان اكثر جودا بهم الماطلة من غير ذوى العقول فلفظ  
جانبه كثر ولا يخفى ان التعليل ايضا فرع من الجاهل وقد ورد في قوله تعالى ما اهلككم  
بلحقكم ذلك اما علمت ان ما لا يصح فلفظ هذا يكون قوله ان الذين سبقوا منكم في حقهم  
الجاهل لا يخصص العام واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص يستلزم  
بياناً جديداً عندنا وان تفسير هذا في قوله تعالى ثم ركبوا به كافرين عندنا في قوله

التخصيص

التخصيص بالمستعمل في الاستثناء في ان كلامها بيان تفسير وانما افترقا في حوالا  
الترجيح بناء على الاستدلال وعدمه وانما هو لا يخفى من احباب الشافعي لا على ان الاستثناء  
يعتبر بخلاف التخصيص بالمستعمل ويعبر من التخصيص وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع  
المراد الا فراد كان لا يتعلق الفكر الابعاد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك  
بل هو بيان وقد لفظ على ان المراد البعض فصل في الاستثناء قد اشتهر فيها  
بينهم ان الاستثناء حقيقة في الفعل مجازية المنقطع كالمسار صريح الاستثناء وانما  
لفظ الاستثناء حقيقة في أصله لا في المعنى بل لا نزاع والعقاب ان يعصاوا الى  
العقوب ثم يعرف كل على حدة والمقابلة ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجازية المنقطع فلم  
يجعل من اقسام الاستثناء او شمل المعنوية في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن  
متعدد دألاً والخلاف في جعل المقابلة عن ذلك كالمعنى عن الدخول لان اريد الاخراج عن  
الحكم فالبعض يخرج من الحكم حتى يخرج وانما لا يخرج عن تناول اللفظ اياه وانما لا يخرج  
من اللفظ فلا يخرج لان التناول باق بعد ان اريد باللفظ المعنى عن الدخول في الجاهل  
بحسب صفة الحدود عندنا في تفسيره ان تعريفات الادب لا تستعمل في الجاهل على ان الدخول في قوله  
في الجاهل لان الدخول هو تركه من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس بان  
الخروج من الدخول من غير التخصيص على الشرط والصفة والفاية وقد لا البعض والتخصيص  
بالاستدلال واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم وبعض الشيوخ على ما هو صريح  
الشافعية وان قيل يدخل في تعريفه الوصف بالا وغيره وسوى ويتخذ ذلك في  
ان يحقق تناول صدر الكلام وقوموه فهو استثناء والافلا استثناء من عدم التناول  
في قوله تعالى فاستثناء بهان غير انما التفسير في النظر الى شمول الحكم للجمع على تقدير  
عدم الاستثناء وانما البيان في النظر الى انه الظاهر ان التكميل في البعض وهذا ما هو في  
الذهب الادب وليس مجازاً عندنا وهذا معنى قوله تعالى في الاستثناء هو  
الثبوت لكل غير الى الثبوت لبعض وفيه بيان للفرق بين الحكم لبعض وفيه  
القديم فهو تخصيص من حيث انه دفع البعض ويان من حيث انه قد لا في

فصل في الاستثناء



في كنهه على قد سبق الى فهمه ان في الاستدلال المستدل ثانيا فثبات من حيث ان قولك ان المراد على غير  
 ثلاثة اثبات للثلاثة في غير العشر وفيها صريحا واضحا وان كان كنهه حلالا مستندا على قول  
 ليرد ذلك فاعلم ان قولهم فيها ثلاثة الاول ان العشر مجازا عن السبعة قالوا فثبته  
 الثاني ان المراد بعشر معناه اثنى عشر او اثنى عشر والسبعة والثلثة معنى عشر  
 اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم استدلوا لهم ان العشر المخرج منها الثلاثة فلم يبق كثر من  
 النجاة سبعة الثالث ان المجموع اثنى عشر الثلاثة موضوع بالثلاثة والسبعة حتى كانت وضع لها  
 اسمان مخرج هو سبعة ومركب هو عشر الثلاثة مع قولهم هذه المسئلة لثلاثة  
 في ان الاستدلال مع الاثبات على قولهم ان في هذا ثانيا فثبته من حيث يكون معنى الثلاثة انها ليست  
 على وعندك جندرة لانه يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وتبعها في حكم المسكوت عنه الا  
 ثبات ولا يخلو في التخصيص المستعمل فان ثبت حكما على ثلثة حكم صدر الكلام اعادها  
 وهذا المذهب ذكره في المشايخ ان الاستدلال يعمل عندنا بطريق ايسر ان يجيء الادلة على ان بعض  
 غير ثبات ثلثة لا يثبت ثلثة على سبعة ولم يتفق ان ثلثة العشر في قولهم العشرة فلما  
 استندوا بغير في الكلام على عبارة هذا قوله المستدلي في هذا ان ثلثة بطريق المعارضة بحيث  
 ان اول الكلام ايقاع الحكم كنهه لا يقع لوجوده المعارض وهو الاستدلال الذي على بعض  
 جته كما في الالزام فلما استعمل في قوله العشرة للادليل المعارض في الكلام فيكون  
 الاستدلال بغير في الحكم فاجاب بان الكلام وقد سبق حكمه بطريق المعارضة بعد ما  
 في نفسه كما في التخصيص وقد لا يفقد حكمه كونه ملافا للشيء والمجنون ان اطلاق الاستدلال بالثلاثة  
 او في لانه لو اعتقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشر بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من جملة  
 القوط اذ السبعة لا تصح اسم لفظ العشر فقط لا حقيقة وهو ظاهر ولا يحتاج لان اسم العدد  
 بعض في مدلوله لا يعمل على غيره ولو سلم فالجواب بخلاف الفصل فيكون مخرجها واستدلوا لهم  
 بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستدلي في عبارة عن العشرة الثاني  
 مجازا في الاستدلال فثبته على ما ترجح به صاحب الفتح حيث قال يستعمل في الحكم عشر في نفسه  
 بخلاف واحد اقرينه الجواب وقيل عطف على بعد الحكم الى اطلاق العشر على عشرة اقله

ثم

ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الثاني من العشر وهو السبعة جته قد سبق الى فهمه  
 الى الذي عليه اوله بان لا بد ان يراد بالعشر كمالها او سبعة اذ لا ثالث فاولاها بالقطع بان لم  
 يقر السبعة فثبته الثاني وان ثبت ان المراد عشر بكمالها لا تسع من العشرة مثل  
 قوله ثلثة فيهم العشرة لا حين علمنا ما يلزم اثبات ثلثة في نفسه لجب بان المراد  
 باللفظ الكل في الحكم انما يتعين بعد اتمام البعض اذ الكلام بغير ثلثة فلا زاد وقيل ويرد على  
 ثلثة ما شرع من قبلنا ثلثة في ان الاستدلال بغير بطريق المعارضة دون ايسر وان لم يوجب  
 القدرة ان ان القلب بان يعمل بطريق المعارضة معناه القلب بالثلاثة او جعلها على الجواب  
 الاول معسر لان انه لا يبيد الى جعل المستدلي في حكم المسكوت عنه لان ادعاء الحكم على القول  
 بعدم الحكم المخرج حقيقة بغير معقول بل هو ان كانا لثلاثة بخلاف وجود الحكم مع عدم جته  
 ان لا يثبت به ثلثة على ما هو فانه شائع مستفيض كما ان العام الذي من بعض الحكم على العشرة  
 الخصوص في ثبات الحكم بالكل ويتعد الكلام في نفسه لانه يتبع الحكم في العشرة المستدلي  
 المعارض وهو الاستدلال بغير ثبات ثلثة ان المراد اجمعوا على الاستدلال في اثبات  
 ومن الاثبات ثلثة وهذا يرجح في ان الاستدلال يدل على ان حكم المستدلي على العشرة  
 معارضة لثلثة الحكم المسكوت عنه ونفسه من ان ثلثة انهم جوهرا على ان لا الاله الا الله كلمة جوهرا  
 اي اقرار بوجود المعارض وهو ثلثه وكلمة ثلثة على الاستدلال بطريق المعارضة فثبات ثلثة  
 مما افاد الحكم الصدر لما لزم ان قولهم بوجود الله تعالى في الاوهية عما سواه في التوحيد لا يسم الا بالثبات  
 الاوهية فثبته وقيل بان ثلثة لا شك انه لو كان كمالا لخرج الوجود في حكم لوجود المعارض حكم  
 ووجوده من مقتضى ثباته الاستدلال يدل على ثبات حكمه على ان ثلثة في نفسه هذا القول لا يملك  
 وفق ما ذكره القدم احتجا بما حكاه على ان عمل الاستدلال بطريق المعارضة فثبته من ثلثة اثبات في  
 بالاعتساف قد ثبت ان هذا معارضة هذا المذهب الاول فيكون حجة على ثباته وانما يدل على اطلاق  
 المذهبين الاخيرين فثبته الاول وذلك لانه لا يتفق على المذهبين الاخيرين حكما لحد ما يقع في  
 اثبات حكم لحد فقط استدل على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالمصدر بعد اتمام  
 البعض منه فلا حكم قبل اتمام المذهب الثاني وانما على المذهب الثالث فلان المجموع المستدلي











فيكون من تمام الكلام ويستقر على تقدير مستثنى من عظم حساب الذي فيه ووصفه  
 وأما كلمة التوحيد وجوب الخلق لله لا الله وتسمية طاهر فان قيل لفظ وجوده بطريق الاستدلال  
 اعتراف بغيره بل الحكم فانه لا يدعي فيه خفاء لا شيئا بطريق الصراحة بل فيكون الموقوف لاجل ما يدعي  
 انه مدلول اللفظ فكذلك وجوده بطريق الضميمة على وجه المذكور يقتضي ان لا يفسر له وجودا في الدنيا  
 موصفا به فيكون خلاف اللفظ لاجب عن الطول ما نتج من ذلك لان هو المراد به في ذلك الوقت كون  
 من المسمى انما لا يشوبه بطريق الاشارة في هذا الضميمة لا يوجب الاطلاق لا في ذلك الوقت  
 وعن اهل العلم بان من لا يفسر اللفظ لا يوجب الحكم بالسلامة على ظاهره فلو لم يفسر له في ذلك الوقت  
 حتى يتبين ان الله لا الله الحديث وما قيل جازل ابن العربي في ذلك وهو ان الله لا الله في ذلك الوقت  
 الاول باننا فاعلم بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه والله المستدعي لاعتناء الافراد في  
 والفرق لا يتعد بغيره الله لا الله في جملة ما في الثاني من خارج من قانون لغة العرب لا يوجب  
 مركب من ثلاثة الفاظ والامر كالمركب من جملته الاول وهو من صفات الثلاثة من وجود الشيء في  
 الاسم في مثل اشتراك الجارية لان صفاتها السبع ان اهل اللغة يجمعون على ان الله مستثنى من  
 من كل فعل تقديره ان يكون شرط الدلالة اسم السبعة لا يحقق هذا الذي في حاشية الله الى من في  
 الثاني ونقصه وحمله على وجه تدفع بل وجه الدلالة انما الصفح هو ما لا يتم له لم يوجب في ذلك  
 لفظ مركب كثر كثر من كثرين فان كثر انما لا حلام كذلك مثل شاب قنا لا يوجب في قوله واما انك  
 واما نقصه فهو مثل ان عبد الله علمه كذا من ثلاث كلمات مع ان اللفظ في وسطه يدل على قولنا  
 جاني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ورايت باي عبد الله واما كذا فهو ان اردنا ان ليس  
 لفظ العرب مركب لموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فليس كذا لفظا بل بان المستثنى منه والمستثنى  
 الاستثناء عبارة عن الثاني لم يرد ولانه موضوع لربا الشخص غير له بعلبك في محدد كثر بولاد وانه هو  
 موضوع له بانفرد بمعنى انه ثبت من العواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الثاني كذا ثبت منه انه اذا ذكر  
 فعل بالفتح اللفظية فعل بالضم العادة وكسر العين بينهم منه في المسمى المفعول فاذا ركب زيد مع جازم  
 وحمله من عين من نوعين فهم من الحكم بشروط التمام لا يرد الى غير ذلك من الموقوف اعد الله في  
 المحذرة فانها اوضح وكيفية ان اردنا ان ليس في اللفظ مركب لموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فالحكم  
 العناد فان جميع مركبات موضوعه بانفرد مع مركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق

وقولنا

وقولنا جسم حاس محرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بانفرد على معنى انه ثبت  
 من ان موضوعه انما اذا ذكر اسم جنس أو وصف ما يخص بعض افرادهم منه ذلك النوع فالنوع  
 النوعي كثر انما يتركب من اكثر من كلمتين ويكونا كالحارب في وسطه كما ترى ويكون لا يرد لانه  
 معانيها الا ان يرد لانه كلمات ولا يفسر النوع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من  
 الكلمة لكلمات فيجتمع هوذا الضمير اليه بل يكون هوذا الضمير الى المستثنى منه بغيره هوذا في المبتدأ  
 في مثل زيد اياه قايما مع انه جزء من تركيب الموضوع بانفرد وهذا المعنى لا ياتي في الاخر اخرج المحرر عليه  
 بما لا يخفى اذ لا الاستثناء والمعاني الاقاربه ليست في الموضوعات الشرعية فاقول انما الصفح  
 قرايه الاستدلال وهو فعل لغة اللفظ واما النقص مثل شاب قنا لا يوجب في ما ذكره الكتاب  
 جازا بانما قبل انه لم يوجب التسمية بل انما في اقسامه فكيف يكون الكلمات التي هي اقسامها  
 في ذلك لانه قاله ثلاثة اقسام فاعلم ان مستثنى من كل كلام العرب لكن اذا جعلت اسما  
 اخرجت طريقه حصر موت فانما يفسر كونه مستثنى من اقسامه العدد فلا يستثنى منها لانها من باب  
 التسمية بما حقه ان يحكى عنه حكما كذا كذا هو شرط شرط وقوله وشاب قنا لا يوجب في قوله  
 مستثنى من الشرع ولا يخفى في مثل شرط الا لا يفسر كذا ليس يحكى بل هو شرط في قوله واما  
 النقص مثل ان عبد الله حيث العرب في وسطه فحقا لا يفسر لان ابن العربي قد اخبر عن ذلك  
 ولا يعرب الجوز الاول من مركب وهو من صفات الثلاثة من وجود الشيء في الاسم في مثل  
 فليس يستقيم لان المقصود دفع انما قصر المقصود في الاستثناء حيث استدلك على الكل وانما  
 فاقول بان المركب موضوعا للثاني ومعنا كذا ليس مما لا يخفى على اهل اللغة في قوله واما  
 يصلح بان يكون مقابلا للذي بين الاولين لكنه في المقصود لان المفردات مستعملة في معانيها الا  
 فردية فاما ان ياد بالضم في قولنا له على شرط الا لا يفسر في قوله واما وشاب قنا لا يوجب  
 او يراو سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراو عشرة افراد كقولنا يتعلق لك ما بعد اخرج الثلاثة  
 وهو المذهب قبله انما في الجوز القول بان النوع موضوع للجمعية بالنوع لا يعنى من النوع شيئا  
 في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو انما اخرجت منها المسمى بان السبعة لان العشر اخرجت  
 منها عشرة ولا يخفى من السبعة بعشر والعشر سدا اخرج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليست بسبعة



يعتبر على حاله لم يثبت أو يثبتها أو يثبتها في هذا العلم بعد إخراج الأدلة كما يقال لها  
ثبتت أيها ملائمة فأنها ليست بالبعثة أصلاً وإنما هي الحاصل من غير الأدلة إلى تلك البعثة ثم إن السبعة  
مراد من سبعة ملائمة فأن قلت هذا التركيب حقيقته في علم موضوعه موصوفه بالهاضمة  
عنها ثلاثة كان محالاً لثبوت السبعة من باب التخصص وهو المذهب الأول فأن قلت هو موضوع  
للمسألة من علم بعد إخراج الأدلة فلا يعنى منها أخذ إطلاق الألف ليس مدلولها علم مفيدة  
فهو موضوع السبعة لها أنه وضع له واحد كما يتصور بل على أنه يعبر عنه بالانتماء مركب الشيء قد  
يعبر عنه باسمه الخاص وقيل يعبر عنه بتركيبه بل على أن يفتى لوازمه وذلك في العدد ظاهر فأنك  
قد نقص عدد من عدد حتى يبقى المقصود كما ينقص ثلثة من عشر حتى يبقى سبعة وقد يعنى عدد  
إلى حدود حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع وأربع وثلاث حتى انتهى الميثم المستهلام  
المراد بنت أربع عشر ويعبر عنها بغيرها كما يقال في العلم حذر الملائمة وصنعت المنة وربع  
رعيون وجب هذا يعني أن محال المذهب لا خير ولا مذنب لئلا يرجع إلى الصمد وأنت بعد ذلك  
جدير بما روي على الوجه الذي ابطوا لها المذهبين ثم هو الاستشهاد بالغير حيث  
قالوا أن موجب صدر الكلام ينشئ بالاستشهاد بالاثبات بالعدم والنقي بالوجود كما ينشئ  
بالغاية أصل الكلام لزم من انتهاء الأول اثبات الغاية فضلاً عن النقي والاثبات في الحقيقة  
ثابتاً بدلالة اللغة كالصدر لا إلى حكم الصدر ثابت فضلاً عن عبارة وحكم المستثنى مثبتاً  
والإشارة ولا يخفى أن هذا مما لا يجوز في غير الاستشهاد الموضوع القطع بأن مثل ما حالي لا يبرأ  
وعانيد لا أقام سوف الاثبات بجدي وقدمه بالعلم فوجه فأكذبه حتى قالوا أنه تأكيد علم  
تأكيد حكم العرف يعني أنه عرف شامع على أن الاستشهاد بغيره يثبت حكم الحكم في الصدر بطريق  
الإشارة دون العباد وهو ما يقع على هذا الثاني دون الأول لأنه لا يبعد بطريق العباد دون  
الثالث لأنه لا يبعد سلاً الآن هذا الكلام في ثبوت هذا العرف وفرد بين العددي وغيره وأيضا  
يعنى هذا الكلام على أن كون الاستشهاد من النقي إثباتاً قبله كمن ينطق على المذهب الأول دون الثاني قد  
عرفت ما فيه فأنه يختلف باختلاف المذهبين وهذا ما سبب يعني في القول بأن الاستشهاد  
الغير العددي بعيد عن النقي بالاثبات بطريق الإشارة توحيها بين الجاهات الأربع الأولى ما لا

حقاً الإنسان في إفاده كما قاله القصر مثل ما جاني الزيد إن الاستشهاد موضوع النقي التوكيد  
يعنى أن التوكيد الاستشهاد في التوكيد من قولك استثنى منه وقيل من منه التخصص أي إثبات الحكم المستثنى  
وقوله ها سواة وهو معنى قصر النقي على ما لا يقع على الاستثنى أي الاستثنى من حكم المستثنى  
منه الثالث لما جرح على أنه يثبت في العلم بالانتماء ما يثبت في العلم بعد الاستشهاد في غير  
قصد إلى إثبات أو نفي صدق المستثنى أن كان من الاستشهاد أي جرحهم على أنه لا يثبت في العلم  
الاثبات نقي أي حتماً وإشارة إلى قصد الإجابة مسنداً للاستشهاد أن يكون المستثنى  
من حيث يدخل فيه المستثنى قصداً تصديقه على غير السكون من الاستشهاد لا سيما وحكم لأن لا  
استشهاد تصديق لفظي فيقتصر على ما ناوله الله في قوله تعالى حيث حكم فهو وكل بطلان المستثنى  
والاستثنى لا فرق بينهما في وصفه لأن الأقارب مثلاً بواسطة التوكيد في مقام  
التوكيد بواسطة أن الأول يدخل فيها قصداً حيث يقع آخر بعضها فلا يوجب الاستشهاد وكما أسماه  
بطريق المعاصرة لا بعض التوكيد وتبين صدق قوله بوجهين الأول أن الخصومة لما كانت  
محمولة على ما صار التوكيد بالخصومة توكيداً بالحب علماً بالحق فيقول في الاستشهاد  
قصداً فغير استثناء لا فرق موصولاً لأن بيان التبيين الثاني أنه بيان مقدر بطلان  
بعيداً راد بالخصومة معناه التعميم الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيجوز  
مستثناة وموصولاً وكذا بالخصومة واستثناء الاستشهاد الاستشهاد لا يوجب إلا ما فيه من  
التعميم لا يفتقر حقيقته على أن راد الاستشهاد الاستشهاد استثناء مطلق الجواب أنه على الاستشهاد  
يثبت على الوجه الأول بمجرد وقوعه في الجواب مثل الأول على الاستشهاد أيها  
كان ولا يبرهن تحصيل الخط لأنه قصد بقاءه واستثنى بعض أفراد الجاه كما قال كذا في الكلام لا سوء  
الافتراء المسدود فقلت لأن دخول الاستشهاد في حيث أنه معناه الحقيقي بل حيث أنه من قولك  
الجاهز نظر إلى مفهوم الجاهز فلا قولك كان حتماً فمعناه الاستشهاد لا أنما صار جازعاً مطلق  
الجواب فذلك منها فيه عجب الاستشهاد فأنما عند يوسف فلا يوجب استثناء الاستشهاد لا كما كان  
لا للتوكيد كونه عدم استثناء الأفراد الاستشهاد بغيره بالخصومة قصد الاستشهاد بل لأن التوكيد بالخصومة  
بالاستشهاد يكون استثناءه بغيره استثناءه من نفسه ولعل أن يقول أن الأقارب يثبت منها







يجوز ان يكون المشتكى منه هم الفاسقون ويكون الاستثناء لانهم اجمع الثابتين منهم  
 في الحكم الذي هو الحال على ما اولئك هم الفاسقون ولا شات لهم فان الاستثناء  
 كما يجوز في المحكوم عليه يجوز من غير ما يقال اكرم ببلدنا اسما وحر الا ان اعدى  
 ان زيد وان كان غنيا كذا خارج عن الجمل على الكلام لا نقول — في يلزم ان يكون  
 الثابتين من الفاسقين ولا يكونان الفاسقين والامر بالعكس وقد عاينا  
 ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال لا حال التوبة ولا حتى ان يتوبوا  
 في التوبة وتبطل الاحوال فبذلك تالوا او لا توبة القائلين اي وقت توبهم على ان يتوبوا حرك  
 مصدرها لا رسما موصولة وخبرها اولا ما يدل على ان ذلك فبعد ما يتبين ان الاستثناء منقطع  
 لا متعلقا مسئلة اذا قدم الاستثناء عقب جمل معطوفة بعضها على بعض بالوفاة فلا خلاف  
 في جواز رد الالحاح في الجمل في الحقيقة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهبنا الى  
 الجمل انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفسير فذهب الى  
 حقيقته انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة في قوله لا استثناء متصلة  
 به منقطعة عما سبقها من الجملة نظرا الى حكمها كان التعليل باختيار خبرها واسم اشارة الى جعل  
 الخبر قد انصاعا وتبطلوا لانقطاع ما سبقه ليل لا آخر بمعنى ان خبره ليس بمتعلقا بما قبله  
 حاد من المشتكى به والمستثنى منه كما يكون من غير ان يصير الخبر بمنزلة جملة واحدة فلا يخفى  
 الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان العود للاستثناء الى ما قبله اما هو ضرورة  
 استتماله والضرورة تدفع بالعود الى الوحد وقد عاينا في الحقيقة بالانفاق ضرورة في العود الى خبرها  
 والحق ان ائتت الضرورة من جانبها مدنا الكلام في ذلك انه لما قدم الاستثناء انتم توفيقا مد  
 الكلام ضرورة انه لا بد له من معنى والضرورة تدفع بتوقف جملة ولا يتجوز ان لا يكون في  
 كان منها مظهر ان يقال اولا والعطف والتشريك في هذا اشتراكا لاجل الاستثناء لعل ما بين  
 العطف لا يتبدل كالمجمل العامة في الحكم على ما سبق من ان القرآن في السط لا يوجب القرآن والحكم مع  
 ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والتفكير فلهذا لا يتبدل التشريك في الاستثناء وهو تغير الكلام  
 لا حكم له اوفى وقرره الى اكل شرط بعد اثبات المطلوب في سورة جزيئة وقع فيها انواع

وكثيرا

وكثيرا فيها الكلام وهي آية العذرة السخلة على جمل ثلاث هي فاحملوها ولا تقبلوها ولا وليكم  
 الفاسقون واستدل من ذهب الى ان في الامكان على ان جعل جملة لا تقبلوها متقطعة  
 من جملة فاحملوها مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من كونها متقطعة وجعل جملة ولا تقبلوها الفاسقون  
 عطفا على جملة ولا تقبلوها مع انها اسمية اخبارية ظاهرة الاستئناف بيان الحال الفاذين في خبرهم  
 غير صالح ان يكون خبرا للعذرة وتبين ما كلفوا فاحملوها العلية بعلية مسوقة جزا للعذرة ووجهه  
 الاستدلال ان قبل جملة الحمد لله العذرة بعد التوبة وحكم عليه بعدم العنق ولا يسطع عنه  
 الحمد قبل من ذلك تعلق الاستثناء بالخير في وقطوع ولا تقبلوها من العذرة اذ لو كان عطفا عليه  
 لقطع الحمد عن الثاني على ما هو الاصل فذهب من صرف الاستثناء الى اكل وقية بحيث لا يخرج  
 الحمد من قوله ولا تقبلوها عطفا على فاحملوها الا ان الثاني لم يجعله من تمام الحمد بنا على انه  
 لا يناسب الحمد لان الحمد فعل يزم على الاسم اقامته لاحتره فعل فلم يسطع له التوبة نحو العبد في  
 هذا سقطه بعفو العذرة ووجه الاستثناء الى اكل جملة ليس بقطعي بل هو ظاهر بعد ان عند  
 قيام الدليل وظهور المانع من ان المشتكى هو الذي تالوا ولا يسلو او من جملة لا يسلو الا محال  
 طلب عفو العذرة وتوق ذلك يقطع الحمد ايضا من حيث الاستثناء الى اكل فاولئك هم  
 الفاسقون جملة شاملة مبتدأة غير مفعلة موقع الجزاء بل هي ازالة اي ما عرشي يتبعه من غير  
 العذرة سيما لاجل العقوبة التي تدرك بالشهاد مع ان العذرة خبر جمل الصدق والكذب وانما  
 يكون حسنة بعين الحكم الفاسقون الفاسقون يمثل شرا العقوبة من غير فائدة خبرها وانما فائدة  
 شهادته فلذا لا يخفى العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التقليل من الشهادته حتى يكون  
 مسببا لعنق فيقبل بعد التوبة لولا العنق لان الجملة لا تقطع على الحكم بالوفاة بل بما يذكر  
 كذا في قوله تعالى لا توردك على نقد وجعلها جملة لا تقطع العقوبة فان قيل لولا وجود  
 العنق لما قطع الحكم فلهذا فذلك اذ جعلنا ما في معرض العذر لرد  
 الشهادة مع العزوب ومما قام بيان التغير الشرط اما ان تغيره فلا يغير الصيغة  
 ان شيرا ما في وثبتت صحتها وانما ان بيان فلان الكلام كان محتملا عدم الاتعاب في الاستئناف على  
 جواز اكل بالعلم لشيء الحكم كالمخيار في الشرط فلهذا من هذا المحذور اذ ذهب الامام الشريفي  
 رة الى ان بيان جمل كذا في مقتضى استحضار عزو العنق في الجملة استقرارة فيه وان يكون جملة

جزء







الحمد لله

11

وقد عجزوا عن فهمه لما كان ابراهيم قد لم يردع الولد ثم خرج بورد الغذاء فذبح الشاة اشأ  
 الاول فقلعه ثم حكاه افضل مما هو في قوله على ان الذبح كان ما رواه بالذبح والقول وقد بناء  
 بطرح عظيم والقوله انما يكون بدلا عن المأمورية فلو كان المأمورية مقدما للذبح لما احتج الى الغذاء  
 لانه قد قل له وانما العلم بمن الذبح ما مأمورية لا تمنع منها وقاعدة استيفاء له بذلك اقامه على  
 على الترويع واملا والمدة انما هي حق الولد وقوله للبحرين وانما الثاني فلانه لو لم يذبح لكان تركه معصية  
 فان قيل قد وجد الذبح بما روي عنه ذبح وكان كذا قطع شيئا يلزم عقاب القطع فقلت اخلا  
 العادة والظاهر ان لم ينقل فلما يعتد به ولو كان لما احتج الى الاعتدال لا يخفى ان هذا الذبح ليس  
 قيل للذبح قبل ان يتمكن من الفعل كما في ذبح الصقعات قبلما يلزم الحرج فمقطع ما نذكر من النوع وانما المنع  
 من الخرج فاساكونه قبل الفعل ان الذبح لا يكون الا كذلك الا لا يصور من معنى فلو اقال انما  
 المزمين كل شيء واقعه فهو متعلق بما كان بعد وقوعه المستعمل فان الذبح لا يعطى بجانده  
 سابق بكونه بل الغرض انه اذا فرغ من ذبحه الامر انتهى فلهذا يحتج ان ذبحه قبل ان يفرغ من ذبحه انما  
 الامر به ما يمنع فعل المأمورية والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعله ظاهر في الاستمرار فلهذا  
 يجوز ان يذبح قبل ان يفرغ من ذبحه من جزيته كما لو كان ذبح الشاة ثم سعى مع ذبحها ثم قال قيل في  
 الذبح وقت الذبح لا يجوز ان لا يتصور ما قد يرب بعضهم لما انه ليس بذبح اذا فرغ منها وبيان الوقت  
 الانتهاء وانما هو استخلاف جعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الغذاء اسم لما يقوم مقام الشيء  
 بقوله ما يتوجه اليه من المأمورية فبذلك فذلك نفس كذا فيقت ساويه عليك هذا المأمورية ولو كان ذبح الولد  
 مقام الذبح الى ان ياتي شيء مقامه فثبت قيام الحلف مقام الاصل لم يحتج ترك المأمورية حتى يلزم الاثم  
 فان قيل هب ان الحلف مقام الاصل كذا استلزم حمله لاصل الذبح اذ هو الولد ويحرم ان يذبح  
 وجوبه في الاحكام فلو ايسر انما لم يذبح الشاة وانما يلزم لو كان حكما شرعا وهو ممنوع فان حرمه  
 ذبح الولد نأته الى الاصل فثبت بالوجوب ثم عادت فقيام اشاة مقام قوله لا يكون حكما شرعا  
 حتى يكون شواها ذبحا للوجوب لا العاقل لان شرط الفعل في ذبحه لا يفي  
 فلا يذبح حتى ابيد الذبح لانه الاحكام صارت ما يشاء باقتطاع الوجوب ولا يخفى ان هذا منقطع  
 بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصب المأمورية بالإجماع المتفق في من انما يكون وقت



وحيث جئنا لأم من الكتب إلى السدس بالاجماع دلالة النص على أنها انما هي ما يخص قلب  
نفس المولى سقط بسقوط سبيده لا يورثه ولا يورثه على ارتفاعه ودلالة النص على عدم انتقاله  
بشيء على كون المعلوم جهة وكون نقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وما ذكره في باب  
الاجماع بان نسخ الاجماع كانه أراد ان الحكم بالاجماع لا ينفذ الا بخلافه فالكاتب والاشبه فلا يصح ان  
يكون ناسخا لهم او يتصور ان ينفذ بالاجماع لصحة شتمه بشدة ذلك الفصل في منع اجماع ناسخ له وللمع  
على انه لا نسخ ولا نسخ له لانه لا يكون الا على دليل شرعي ولا يتصور حذو بعد الشيء ولا ظهوره  
ستدراجا لهم ولا على ان يخطا مع لوقم كونه على خلافه فيكون موجبا منعه فانه ليس  
لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع انما في ناسخه لان شرط صحة النسخ عدم مخالفة الاجماع وهذا  
لا يجوز ان يكون النسخ بالاجماع هو النسخ لان النسخ بانفسه شرطه ليس من باب النسخ بل  
ان يقول لانه ان الاجماع انما هو النسخ وطا واما يكون كذلك لو لم يكن مستند الى نص راجح  
النص الاول الذي جعله منسوخا به لا يقال فيكون النسخ هو النسخ لا الاجماع لان  
تقول يجوز ان لا يعلم تاريخ ذلك النسخ فلا يجوز انما بخلافه الاجماع البتة على انه يكون  
للاجماع فضلا عما  
والله اعلم اشياء يقولون في حكمه انهم في اول الامر انما لا يصح ان يكون  
فمن الى العباد قد تولا بنفسه لعلمه بعمل العباد ويجوز من نعمه مقدار به فصار بيان ذلك  
رث كانه لا يصح وكذا انما في قوله ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر  
بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شريعة الميراث كما يقال زانية فكمهته وقد يقال  
ان الناس بآية المواريث وجوب حق بطرق الارث وهو لا ياتي بغير حق بطرق الارث  
لوصية الا السنة وذلك لان الامام الرضائي انفسه في المواريث انما هو وجوب الوصية  
لا جوازها او الجواز انما انتفى بقوله لا وصية لوارث ضروري من اصل الوصية لكل لا يخفى ان جواز  
ليس حكما شرعيا بل لياحة اصيله والاشياء انما هو الوجوب للرفع بآية المواريث فلا يكون هذا  
نسخ الكتاب بالسنة وكان هذا مما يلى في كتاب الله يعنى حتى ان حكم قوله فاما  
هذه في البيوت قد يفسر بقوله الشيخ والشيخة اذا زهما فارجهما انما الامر الله فهو مستوجب العدل  
دون الحكم وقوله فاما حكمه بالنسبة مستوجب الخلافة وان لم يكن وانما متواركا متواركا

من المصنف

في تصحيحه كمن جعل من قسم الكتاب بالسنة ولم يدر ما هو من قول الله ان يقال زاد في القرآن  
ما ليس منه لا خلف الشيخ والشيخ الى غيره فسخ السنة بالكتاب مستحق فيه بحث اوله دليل على  
كون النسخ الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سواء اذ فيه شذوذا في القرآن وهو لا يجوز ان يتحقق كما توجه في  
الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه يعلم كونه ثابتا او السنة مع انه لا يتحقق في القرآن القطع  
بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما تركت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى  
بيت المقدس من شرائع قبلنا وفي آية قوله فبعد ايام اقمه قلنا انظر الى آية آخره بالسنة حيث  
كان النبي في فتوحه بكل الى الكعبة وحديث عائشة رثه بدل على نسخ الكتاب بالسنة فيجب  
عدم الزلل في ان الكتاب ونسخه غير الرشد فكيف مجرد اجازة الراد من غير فعل حديث في ذلك  
على ان قولها حتى اباح الله لها ما رثته انما كان بالكتاب حتى يترك ان قوله انما جعلنا الكتاب رادا  
التي آتيت بها من نواشيد الشيخ والوصية الى حرمة الزيادة على النسخ حكم لا يخلو الشيخ ان  
قوله من بعد بشره انما يدا ان التعدي به المطلقه نسا والزيادة في نسخ كمن تلقا نصيبه فان قلت  
عبر ان يكون بالاحتمال قلت هو راجع الى الوجوه حيث اذن الله له في الاجتهاد من غير ان يغيره  
بغيره على الخطا بدليل حديث الحديث فانه يد على ان الزيادة لا يقطع بحجة حيث يقال  
فاذا سمعت من رثته الحديث ما يحل الكلام الله مع الدليل وجوب اتباع الحديث مطلقا وانما  
المستوجب لا يخفى ان هذا الفصل انما هو منسوخ الكتاب والحديث الذي ليس من الوجوه  
حتى يكون منسوخا فلا يورث نسخ الاية حكمه بالمراد بالحكم منها ما يتعلق بحكم الكتاب  
قالوا وقد روي عن بعض السلف انهم كانوا في الحكم والادوية يدل على كون نسخا فقد  
يرفعان بغيره كمن قاله في كتابه هو الحكم بالمراد بالحكم وهو بالمراد بالحكم وهو بالمراد بالحكم  
او اذ ابا الله مع ذلك على قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم فاعلم انما يقوم بالمراد وهو لا يورث الموت  
فلما حال هذا البحث على غيره سنقر بك فلا تنسى الامانة الله على شئ من النسيان في الجملة  
لان لا شذوذا من النسيان اشارة فان لم يكن كذلك جازا وقد ذكره مثل ما روي ان سورة الاخطاب  
كانت تعدل سورة البقرة فقد استشكلوا ان الزيادة على النص نسخ لم لا يخفى ان الزيادة ان كان  
عبادة مستقلة بزيادة شذوذا سادسة مستقلة بزيادة من الحكم موسى انما لا تكون نسخا فانها الزلل في



في غير المستعمل وثلثا الزيادة جرد أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المحال ولا يستلزم فيه  
علاسته هذا لا ولا لا يخرج والزيادة ليست بغيره والزيادة ليست بغيره والزيادة ليست بغيره  
وهذا الثالث ان كانت الزيادة من غير مفهوم المحال فنتج ان السلب ان غير الزيادة الزيادة  
عليه بحيث جاز وجوده كالعدم شرعا والا فلا والزيادة ليست بغيره والزيادة ليست بغيره  
الزيادة مع الزيادة على غير وجهه والزيادة ليست بغيره والزيادة ليست بغيره  
ان وقعت حكما شرعا بعد ثبوت دليل شرعي في الا فلا والزيادة ليست بغيره والزيادة ليست بغيره  
البيان والزيادة سوا تعلق بقوله رغبته او ثبوت الزيادة على النص الا انه حكم شرعي ولا يكون  
الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت بالزيادة حيث يكون مما  
يصلح تأخرا هذا انما يثبت على ما في اصول الفقهاء لا على ما في اصول الفقهاء  
احد ما انما يخرج من مفهوم المحال من غير محال الخلاف مع الوجه في قوله لا يتصور  
رغبته وانما يستحيل بان لا يوافق في ذلك على ان الحاجب قد ورد في الزيادة التي يعتبر فيها العلم بغيره  
الاختصاص بالسكون على ما هو معلوم من حيث حكم المستثنى وانما انما هو الحاجب لورده  
التي تعتبر في الزيادة على حيث يصير وجوده كالعدم بل انما هو كونه صلا للغير الثالث  
زيادة عشر جلد على ثمانية في حد القذف الثالث في غير الزيادة بعد التخيير امرين كما  
فهم واعتقوا والمعلوم وقد خسر في المحصول في غير تفسير الاصل حيث يصير وجوده كالعدم بل يكون  
الاصل في الزيادة على حيث لو يوفق به كما هو قبل الزيادة بحسب الاحادة والاشياء ولا يخفى  
لذا هذا انما يستقيم في الحد الاول او لو فرضنا كون الفلج ثلاث ركعات فمن على كعبين في  
سلم على عادة السجدة بركعاتها الثلاث خلافا لما بين الاخرين او لو فرضنا ثمانية جلد في  
الزيادة عشر من غير اعادة الثمانية ولذا كونه باجدا الامر من احسن الاولين انما هو عدم اولها  
كان كافيا من غير وجوب شي من غير انما انما انما في تفسير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب هو ان يصير  
جود الزيادة على غير عدم فالثاني انما يستقيم اذ ثلثا فلو لم يغير الزيادة في انما لا يحصل الاقامة  
لحد وبقوله لا يستلزم في الحد الثالث لان الحد لا يكون بغيره الا عدم على تقدير التخيير من ثلثه او  
بل يحصل الاثنان بالامور بعد ثلثا لان ما بعد الامرين الاولين وقدره في وجهه ما ذكره

بعض

بعض المحققين وموان تركها لا يفسد مع تقدير الثالث غير محرم وقد كان من ما قبل الزيادة فهو  
كالعدم في تنافيها بحسبها وانما هو علم ان الحد الثاني انما في زيادة عشر على اثنين لئلا  
من قبل السلب عند واقعه وان الحد الثاني عشر عند كثر لانه حيث دخوله في ضابط تفسير الاصل بل  
حيث ان من حيث هو ان الزيادة ان غير ثلثا من غير حيث يصير وجوده كالعدم بل يصير ان  
كانت زيادة فلو كانت بعد التخيير فنتج والا فلا زيادة عشر على ثمانية خرج بذلك  
الا انه في الحكم حيث قال منهم ان كانت الزيادة قد خسر الزيادة عليه فغيره انما حيث كان  
الزيادة على كونه بعد الزيادة على حيث كان بفعله كما كان وجوده كعدمه وجب استيفاء  
الزيادة رغبة على تركه في الحد الثالث كذلك انما كان قد خسر من غير ثلثا فلو كانت زيادة  
شخا وكان قد خسر من غير ثلثا من تركه لغيره من غير ثلثا فلو كانت زيادة التخيير على الحد  
عشرين جلد على حد واحد وزياد شرط متصل في شرط السجدة كاشارة الحد وهو قد ورد  
الحد في حد واحد في جارة الحكم وفي مع عدم الاصول انه قال فاقول القضاة ان الزيادة  
اذ كانت من غير حكم الزيادة عليه فغيره انما حيث لوفاء الزيادة على الحد الذي  
كان بفعله قبلها بالجزء ولقد استدلوا كانت شخا وانما فعل بعد الزيادة سبع ولم يفرم استيفاء واما  
يلزم ثم شخا فغيره انما لم يفرم شخا وانما لو خسر انما هو في الجبين كان زيادة ثالث شخا  
تركها فظهر ان في ثلثا انما هو الحاجب خلافا  
للمفهوم لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير وفيه اجزاء الاصل في حد واحد  
استلزام الامر والخروج عن العدة ودرج وجوب القضاة وذلك ليس بحكم الشرع ولو سلمنا  
بفعله الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم موقفه من شخا لانه يستدل الى عدم الاصل  
فما لا يلي ان يفسر انما هو الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قبل ذلك التخيير من اثنين فضاء  
وجوب احدهما لا بعينه ولا بغيره بل بغيره وهو عدم قيام غيرهما معا ثبات حكم القضاة  
الاصل فلا يكون في حد واحد وايضا المطلق يعني ان الاطلاق محض مقصور على حكم الحد  
بما أطلق عليه الامر وان لم يشتمل على القضاة في حد واحد وانما يشتمل على القضاة في حد واحد  
بدونه وثبوت حكم احدهما بوجبه انما هو حكم الاخر فيكون شخا وفيه حيث لانه ان اراد ان



يستلزم عدم الجواز بدون قصد يجب دلالة المقطع فيقولون لمنعهم المخالف وان الركن يجب عدم  
الاصحاح فهو لا يكون حكما شرعيا ولو كان الامر كما يتوهم ان كان التوقف على عدم الخلف  
لكون الحكم شرعيا لزم ان لا يكون شئ من الحكم شرعيا لان وجوب كل شئ هو حرمته تركه يفتي على  
عدم الخلف وقس على ذلك لان ثبوت الخلف لا ينافي في الوجوب غاية ما في الباب انها لا يجتمعان وانما  
يخلفا معا في تخيير واحد ويكون فرضية المعلوم والعزم مثلا نافية بالنسبة وحرمته تركها موقوفة  
على عدم الخلف فاما ايضا لا يمنع حرمته لتوقف حرمته انما والشرع وتوقف ذلك على عدم الخلف فمن اين  
يلزم نفى الحكم الشرعي على تقدير على ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا واما  
التخيير لما جعل الحكم التعيين قبل الاستحلاف حتى يبين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد  
مع يمين والتخيير عن الفصل في المسح وحيثما يتوقف الوضوء بالنيابة بقدر المقدرة بان الواجب التخيير بعد الاثر  
او لا موقفا على التعيين وفي الاختلاف واحد معين هو الاصل الذي يتعلق بالوجوب ولا كما الفصل مثلا  
وكما الوضوء الا ان الخلف كان عينا وكما الاصل حتى كان لم يرتفع فلهذا لم يكن الاختلاف شئا محلا  
للتخيير فانه يتخير حرمته ترك ذلك الامر الواجب ولا يخلو التعيين وقوله ثم فصل امران  
جرت به عذوة في هذا لم يكن سلطان والواجب رجل امران في فعل هذا يكون الحكم بالنيابة  
رفعنا ذلك الواجب فبما يجب في الاصل لا شهدا وليس الجسد انما التمسك به فليست به  
وامر انما انما فليست به رجل امران وعلى هذا فانه لا فائدة لاختصاص الوضوء في الوضوء  
لا يثبت حكم الحكم بالنيابة واليمين واليكناسب ما سارا في قوله فليست به فليست به فليست به  
فقد ضربا بالتعويض فيلزم الاختصاص في التفسير بان الجميع ما اريد بالمثل ايضا وقد قلنا في المقادير  
انما ليس بغيره من حضور النساء حال القضاء وهذا لا يخلو من غير ليس بشرع وقد يقال  
انما غايته الدلالة على الاختصاص الاستشهاد في الوضوء وعلى ان غيرهما لا يعتبر في هذا لان كثيرا ما يقع  
عدم حصة القضاء وغير ذلك فلما راد التعريب لقوله عليه السلام انما يكون حله بيمينه وتخيير  
عام وان يمينه بقوله الاعمال بالنيات والترتيب بقوله ابدوا بما بده الله اخرج وتولية لا يترك الله  
صلوة امره في يصنع الطهورين او يصعد فيصلى وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله في  
الولاية في غسل اعضائه الوضوء على ما هو معتاد به ما كره لما روي انه قال كان يوالي في وضوءه او

تقول

لعمري هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطهارة لقوله لا صلوة الا بالطهارة  
والانظر في هذا البيت صلوة لان الله اطلع فيه الكلام وفرضية القاعة بقوله لا صلاة الا طاهرة  
الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله لا صلوة الا طاهرة ففصل في صلوة فم فصل فانك لم تقبل  
فان قيل كيف زيد وجوب القاعة في التعديل فليكن له بعد ذلك الا ان الزيادة بطريق آخر  
لا يرفع الجواز الاصل فلا يكون شئا فلا يتسع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة  
بوجهها فاما رفع حكم التراب ووجوبه بان جاز الفلحة والتعديل مشهور فالمقصود  
بالفرضية والوجوب ههنا هو قولنا للصحة وقد مر هذا في الزيادة فان شيئا من ذلك لا يليق بجاهد  
فان قلت فلما زيد تعريب الامام على سبيل الوجوب قلت لان الجواز في سبيل عدم الجواز  
ولا يتخير على العناد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على العادة يكون فرضا لا محالة فيكون  
فرضا على الاطلاق كونه على العادة فليست الزيادة فرضا لا فيما يقع فرضا كذا اذا اقتصر على  
سورة البقرة فانها فرضا ولم يشر فرضا بالاجماع فانه لم يشر فيكون القاعة فيكون فرضا  
منع انها شئ وان ضروريه لانا تعرض ما يجب بطلان الوجوب بطلان لا قطعي قلت فرض من  
حيث كونه فرضا وقولنا ان حيث خصوصية القاعة وعندنا ان الجسد من الامانة  
بل هو شرط للصلوة بمعنى ان الكلام في كون الوضوء متعاقبا للصلوة وانما الكلام في فرضية ان  
النية بلا خلاف انما هي تغيير العادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب  
واجبين في الوضوء على قصد التعريف بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لعلنا ان يقول  
لا يجوز ان يكون نية بمعنى ان يكون المحل لما يكون باختيار ترك النية والترتيب في الوضوء  
حيث صلوة كما في ترك الفلحة ومع لا يلزم التسريح فيلزم من وجوب ما على عدم اجراء  
الصلوة التي في الاصل لان تفسير الاصل بغسل الاعضاء الدلالة فصح الرشق بمعنى  
عدم اجزائه كونه غير ما ينبغي في الوضوء وذلك لان الذي الاصل في هذا المقام هو الرشق الذي  
يرفع الزيادة اجزائه فليست الا بالواجبات بمعنى انما يتركها في الوضوء ولا  
خفاء في ان غسل اليدين في مقدار البصر في المسح واجبة على الاذن على حيث كثير جاهد  
اصلا بان قياس الحلف بتعريف غير موجبه فافيدوا لفظا لجهلهم وكل هذا الكلام باحيفه واسم



وكذا السكون في موضع الجاحزة كان الايمان ان يقدم ذلك يجعل سكوت صاحب الشرح وسكوت المجازية  
وسكوت الكبر في التولية فان الامر الذي ينافي الشارح لو لم يكن محققا لا يمنع من التفسير منه في الشارح  
لا يستلزم تغيير الباطل وكذا سكوت المبكر الباطل يجعل بياننا لما لا يحل التي خرجت بها من الجاحزة  
للسبب لانما السبب من الرغبة في الحال وجعله في الاسلام ان سكوت المبكر في الحال  
بياننا لما لا يحل التي خرجت ذلك ان السكون وفي اي مكان الحجة من الجاحزة والمقصود ان السكون جعل بياننا  
للمجاز في الشرح مما حصل في امر الرضا والاحازة وما لا يحل معناه انه جعل بياننا لما لا يحل في الجاحزة  
ففي الجاحزة جعل سكوت محال لئلا يمنع الجاحزة من السكون ولا الجاحزة والسكوت ان الامر في  
قوله في الجاحزة صفة البيان وانما هو بعد ذلك المعنى جعل السكون بياننا الرضا لاجل حاله  
المبكر وجعل سكوت وفي الجاحزة اظهار الرغبة في الرضا في معنى عبارة المقدرة انه جعل  
بياننا للاحازة لاجل حالها الموجبة للمجاز وفي الرغبة في الرضا وكذا السكون جعل بياننا لثبوت  
التمويه وانما في رتبة لاجل حاله في التامل فصار هو المتحقق في التفسير بعدد من ان البيان ثبت  
بدون حال الشرح كما لو سكت حين يرى جده يبيع وفيه يرى يكون لونا فان  
في رتبة حاله ان يكون سكوت له في الرضا لاجل عدم الالتفات بناء على ان العبد في رتبة حاله  
يخرج جانب الرضا بدلا من العرف والعادة في ان من لم يسمع بغيره العبد يظهر اليه في رتبة حاله  
فالانتمى ان هذا القسم متعدد في القسم الثاني في ثبوت البيان بدلا من حاله في الشرح  
وبعد ان الشريعة المأبى عمل عمل الحق ليس عطف الذم عليه في تفسير الجاحزة في الشرح  
الشواهد وبني التفسير في الاتحاد لانه لا يكون العطف بياننا العطف في التفسير  
شواهد ودرهم بان حذفت المعطوف عليه في حذف التفسير وتفسير متعارف في العدد اذا حذفت  
عليه عطف تفسير مثل لانه انما في ذكره يستخرج في العربية وبعد ذكره في عطف

غیر اصولی

المكتبة العامة

في



تقران العقلية يكون ظاهرياً فاما الجاه بصير قطعياً كما في تفصيل التعارض وكثير من الاما  
ديات وايضا الحق لا يستلزم ما لا يكون مما لا يبرح به الحق العاقل ولا يستلزم ما لا يكون من  
مضمون حقيقة الاجماع قطعية  
فما لم يثبت من الحق كونه واجباً وحده وحكمه  
كيفية السند والافق على هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الاول ان لا يكون الحق  
الحقس فكأنه كالب واليجاب مبنياً في هو فمفهوم الاعتبار مع قوله الاول في ركنه  
ضرب امارة بخلافه ركنه ثانياً غايه عنها فبلغ حيزه ان ينفك السوا والى ويحدد ثم فاعترض  
الجماع منعها من ذلك فاصبحت من جمعة اى ازاله للحيثين واستقطبته وقد  
يكون اى سكوت المجتهد للظاهر في غير كاعتقاد حقيقة كل مجتهد او كون القابل كونه استناد او  
اعظم قدراً اذا وفي هذا الاستمرار الخلاف حتى لو جحد المجتهد والمفسر في ذات قضية وكل السكوت  
نابوا من مذهبه وسكوت الاجرة لم يكن احكاماً ولا عمل سكوتهم على الرضا بغير التمسك ولا في شئ  
ان يتحقق ان استمرار معنى مدة التمسك لما يرفع كونه السكوت للظاهر ولا يمنع احتمال كونه للغير  
والمجتهدين واستمرار الخلاف في غير ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي  
لا يكتفى بجلده وان كان من الادلة القطعية بغير العلم من المفسرين في العيوب  
التي هي في الجفام والبرص والمجنون في احد الزوجين والجب والعنف في الزوج والفرق  
في الزوجية فتشمل لعدم موافق حكم الفصل الى لا يجوز في التخرج ولا غسل اعضاء الوضوء  
وشمول الوجود ان يحيط به جميعاً وفي حكم البعض شمول الوجود ان يستغنى الطهارة كقول من  
خروج الخارج من غير السيلين وبسبب الملة وشمول عدم ان لا يستغنى بشئ منهما  
وقال بعض المتأخرين وذكر انه يمكن في الاحكام ان يختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل في كون  
القول الثالث ان كان يرفع ما انفق عليه القولان هو مستلزم ما يثبت من هذا الاجماع ولا خلاف ان  
فيه خرق للاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجهه وان خالف من وجهه وليس كالمصلحة  
التي هي شئ فالتفان في كل من القولين غير قابل بالتفصيل فهو قول لم يقبل به فاقبل به كقول  
قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والامساك بالحكم في واحدة متحدة لم يتصورها  
قوله لا حد فاني في مثل هذا انفق القولان في التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع

قلت

قلت اسم فان عدم القول بالتفصيل انهم من القول بعدم العدم واللام لا يستلزم الحق  
لهم لو طرح القولان في التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل خطية في كل من  
المرتين في بعض ما ذهب اليه وهو خطية للمادة فتنتج قلب المسئلة خطية للمادة فاما انفق  
علمية في خطية كل معين فيها لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وانما اشتبهت لما طرأ  
لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قوله وانما يقبل حيث يعجز الزمانا للمضمون بان يلزم من التفصيل بطلان  
مذهبه شئ من التفصيل الذي لخصه صاحب الاحكام وليس منه احد كل بعيد مع الاحكام  
التي هي ان لا ينفك على انظر لما سأل في القول الثالث هل تشمل على رفع ما انفق عليه القولان في  
يقان ام لا وليس على الاول المتعرض لتفصيل الجزيات وما اعادة المضمون من القول  
الثالث مستلزم بطلان الاجماع في جميع العيوب غير متحدة به الا اذا عارضا على ان لا يثبت احد  
الشواهد في الاجماع مثله الزوج او الزوجية مع الا يبين كيف فقد يصدق انه لا شئ من  
الشواهد يجمع عليه فانه من هذا البعض وفي هذا الحدوث الثانيون قولنا انما يقال في  
شئ كقول من يرفع ما يرفع دون زوجة وبهون وقالوا لا يجوز العكس وكذا في العيوب  
شمول الوجود ولا شمول لعدم الجمع عليه كذا في البولي مثلاً لا اجماع على جوب في التخرج من الخلق  
وهو لا يوجب غسل عشاء الوضوء في الثالث فقرة فاذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الطرفين  
فما يوجب جماعاً فكيف يصدق ان احدهما واجبة لجماعاً غايته ما في الباب لا ترك فخطية كجوابه  
الذين من مجموع شئ على سبيل البذل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار قوله لا يوجب  
انه لا يلزم منه الجماع على الحكم في شئ من الافراد بخلاف مثله العدة والحدود والقوة لا تواف  
الفرق بين عدم جواز الاختيار بالاشهر قبل الزرع وعلى هجوم جواز ان الحد وامس مسددة  
الزنا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولاً بعدم احسان القس في العلية كان مخالفاً للاجماع والا فلا  
لم يقع اتفاق الا في هذا التفصيل الاجماع احسان القس في العلية انما عند ابن مسعود واما  
في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا في بيان الجملة المركبة من كون حد للمامل موضع الجماع من اتفاق  
المرموم مستند بالجماع ابن مسعود وقرينه انما عند فلان الجوز الثاني في اتفاقه مستند كان  
الحديث ثابت واما عند غير فلان الجوز الاول اعني كونه العدة بوضع القولين فكيف كانا بايدي الجاهدين

المتن في ما لا يثبت من القولين في قول من يرفع ما يرفع دون زوجة وبهون وقالوا لا يجوز العكس وكذا في العيوب  
شمول الوجود ولا شمول لعدم الجمع عليه كذا في البولي مثلاً لا اجماع على جوب في التخرج من الخلق  
وهو لا يوجب غسل عشاء الوضوء في الثالث فقرة فاذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الطرفين  
فما يوجب جماعاً فكيف يصدق ان احدهما واجبة لجماعاً غايته ما في الباب لا ترك فخطية كجوابه  
الذين من مجموع شئ على سبيل البذل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار قوله لا يوجب  
انه لا يلزم منه الجماع على الحكم في شئ من الافراد بخلاف مثله العدة والحدود والقوة لا تواف  
الفرق بين عدم جواز الاختيار بالاشهر قبل الزرع وعلى هجوم جواز ان الحد وامس مسددة  
الزنا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولاً بعدم احسان القس في العلية كان مخالفاً للاجماع والا فلا  
لم يقع اتفاق الا في هذا التفصيل الاجماع احسان القس في العلية انما عند ابن مسعود واما  
في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا في بيان الجملة المركبة من كون حد للمامل موضع الجماع من اتفاق  
المرموم مستند بالجماع ابن مسعود وقرينه انما عند فلان الجوز الثاني في اتفاقه مستند كان  
الحديث ثابت واما عند غير فلان الجوز الاول اعني كونه العدة بوضع القولين فكيف كانا بايدي الجاهدين







فانما الاجماع المركب فاعلم من هذا انما يسمى عدم القابل للفصل لا انه شمل اذ كان احدهما  
قابلا بالثبوت في احدى الصور من جهة والآخر بالثبوت فيها او بالعدم فيها وليس هو من  
البدعة الذي يدعى انما هو لانه لا يمتنع على الاطلاق لا ان كان من اهل القبلة من يوم امددوا  
وفى المشايخ كالكهنة ومطلقا لاسم لامة القسا بعد المشهود بها بالخطبة فان شمل لامة  
صاحبة بدعة ان لم يكن يدعى لامة ولكن مشهورا بغيره فلهذا قيل لا يعتبر بقوله فيما يقبل فيه وانما فيها  
يسواء فيعتد بالاجماع ان كانه نظيرا فلا يعتبر بقوله اصله والا فالحكم كما ذكره بالتفصيل  
وهو عدم قبول الحق عند ظهور دليل بقاءه على ميل الى جانب لا يكفر بالحق لانه يعني في سورة  
تمام الاجماع بقاءه على حاله واحد انما هو العصر عبارة عن صوت يصح من جوفها الى جوفها  
في وقت نزول الحارث بعد انما علم على قضاها وقايد في ذلك جواز الرجوع قبل ان يقر  
دخول من سجدت وقيل جواز الرجوع ودخول من اذكر كعصر من الجاهل من يوم امددوا  
وعند القائلين بالاستمرار لا يعتقدوا الاجماع لكن لا يبق حجة بعد الرجوع وقيل لا يعتقد مع  
الرجوع فلهذا انما لم يسم ما عاينوا ان لم يكونوا على طريق الحق لما اخذوا من ذاب  
المنافرة بل على ان يعتقد كل واحد ما ذهب اليه خاصة بالحدث والشافعية وقد صح  
عن جماعة ان يكون ما عاينوا من قبل حجة من ما يشتر بالسمع وذلك جميع اعمات الاولاد كما  
تختلفا عند الصحابة فراجع القائلين على انه لا يجوز نقله فحقه في فاهن لا يبعد عند جمهوره وقد  
الكر من ان حجة من انه لا يفيض فقبل هذا يسمى على ان الاجماع لم ينفذ وقيل على ان فيه حجة  
حيث دعي كبر من العبادة الى انه يعتبر بالاجماع لكنه لم يبق دليل على اعتد به في عمل وعباد  
فمن الاسلام انه منج وأختر من عليه بانه لا يمتنع بعد انقطاع الوحي والحجيج يجوز ان يثبت  
بالاجتهاد على معنى انما انتهى هذا القول بانها المسلمة وفق ائمة المجتهدين لا تناقض على القول  
الآخر ورفع الخلاف وان لم يبق قوة الحكم وبند المسلمة وهو ان يثبت الحكم على الحكم  
الشرعي الحكم الذي لا يثبت قوتها لانا لاجماع لا يكون فذلك قول رسول الله وهو ما ليس بحجة  
مما في الدنيا اقوله في قصه التلويح انكم اعلم بعبوديتكم واما كان ترك عبادة في الحرب بلحجة  
التجارية وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدين يمتنع بحجة القصة بعد تبدل المسلمة وانما

الحكم

الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا عينا لا يكتفي بجمعه اتفاقا فان كان قطعيا فقبل كقول  
لا والحكم ان هو اجماعا والخمس مما علم بالغير وقد كونه من الدين كغيره جاحدا اتفاقا وانما الخلاف في  
ويستاق فيه تفصيل واستدل على اقامة الاجماع بثبوت الحكم بقينا بوجه من الكتاب والسنة منهم  
قوله في من يشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير هدي الله فليس من المؤمنين فلهذا ما قول في قوله  
جحدتم وجه الاستدلال الله او عد بالاتباع غير سبيل المؤمنين بغيره الى شاة الرسول التي هي كفرة  
فيهم ان لا يقيم مباح الى حرام في الوعيد واذا هم ايتاع غير سبيلهم بلزم ايتاع سبيلهم اذ لا يخرج عنها الا  
ترك الاتباع غير سبيلهم فيحصل في اتباع غير سبيلهم والواجع فيهم الاتباع فان قيل لفظ الغير  
لا ينفذ الجوز فلا يلزم حرمة اتباع كل ايتاع غير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين  
هو الكفر والكفر يقتضي عدم العلم بالامانة في الجاهل من قبل الاستدلال فليقتضوا وسلم  
فيكون في الاطلاق فان قيل في السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير اداة اتفاقا وليس له  
في الطريق الذي لا ينفذ لامة من تركه وفعله واعتقاده او في من حمله على انه ليل الذي يتبعه قلنا  
الاتباع غير الدليل ان كان هو القياس في الاطلاق مشاة الرسول في اجماعه فلهذا انما القياس ايضا مستند  
الى ان من خرج يلزم التكرار فان قيل لو علم منهم ايتاع ايتاعا واستناد الحكم الى الدليل في ذلك  
المؤمنين اجماعهم اليه فلهذا خسر ذلك لقطع بانه لا يلزم التسامع في الابعاد وانما ايتاع هؤلاء  
يتم في غير المؤمنين فلهذا لا يكون مما شاة الله لانه لا يثبت الايمان بالمؤمنين بالثبوت في حق الله  
ايتاعا للهود وذلك كما خسر المؤمنين بالجمعة من الوجوه في خبر فان قيل يجوز ان يراد  
سبيل المؤمنين في مشاة الرسول او مشاة الله ولا قد لا يرد فيها صا وراية المؤمنين وهو  
الايمان به وقد ثبت لامة على طهر لا شرف حين شرف ورجا فانما يصدق بالشرع لاجب  
بانما العشرة للعبادات والاطلاق في حق خصوصيات الاسباب والاعتقادات والنايات بالعبادات  
ما دللت عليه فلهذا لم يرع في حقه قربة وقد يقال انما التمسك بالطرق فوجب العمل بها  
انما يثبت لاجماع وقوله لما وجب العمل بالادلة النافعة من اتباع الظن واعتراض القصة بانه  
ان يكون سبيل المؤمنين بالالى به الرسول عليه في حجة العطف انما هو المؤمنين في حجة  
انما يمتنع في ذلك حجة انما يمتنع العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص من له







على قطعية اجتماع المجتهدين من عصر واحد أو مستأقرون وقد جعلناكم آية في القرآن العدة في  
تنا في الخطأ في الاجتهاد إذ لا فرق فيه بل هو ما جاوره المراد كونهم وسطا بالنسبة إلى سائر الزمان والامم  
لا يبعد العدالة المحمدي بعد القطع بعدم عدالة كل واحد من الاحاد وبعد التمسك بالدلالة على قطعية  
المجتهدين من عصر واحد أو كثر من الاجزاء قد يستدل على صحة الاجماع بان الاجزاء في عصبة  
الامة على الخطا مع اختلاف جوارحها واما كونها كثر من اجزاء فالحق قد ظهر حتى صار متوقفا  
المعنى بقرينة شجاعة على صحة وجودها ثم فاجاب بان بلوغ مجموعهم بعد التواتر من معلوم وكما  
يحتج ان مثل هذا قد ورد على كل ما ادعى تغير معناه فاما اذا ذكر قد ذكر للمعنى في ما سيجي  
على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكى بكلام دين الاسلام في كتابه لا يكون  
شي من الحكماء متهللا لا شكنا كثيرا من الهاديات من عالم يتبين بصريح القول فيجوز ان يكون من  
تحت الوجه بحيث لا يصل اليه كل احد ووجه الثاني ان لا يمكن للامة استنباط وهو باطل لا بد له ولا  
ويلح او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة فهو باطل بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين ووجه الثالث  
ان يتبين قطعا وتبين كل مجتهد وهو باطل لا يبينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين في يوم  
القيامة وهو ايضا باطل لعدم انفاية فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين ولا جوارح على تعيين  
عقد معين في الاعضاء فحينئذ يعتبر عصر واحد ووجه الرابع ان بعض المجتهدين على بعض فتعين اجزاء  
جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون انفاهم بيان الحكم فينبغي ان يباين على الامارات الدالة  
على وجوب اتباع الهدى هذا غاية في الغرر وهذا الكلام ولست ايل ان يقول وجوبا لا يجز  
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكرنا من ان على اجماع المجتهدين في عصر واحد ان يكون الحكم المندرج  
في الوجوه ثمانية مطلع عليه واحدا وجماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا  
كلام الذين هو التخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقولنا ان  
لا لا يلزم حكاية في الضمان فاصنفه وجعل القضاء بالاشفاق عليها على المؤمنين  
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من اجزاء في عصر واحد  
انها لا تخص في ذلك لان ما اتفق عليه جميع الناس بل بعضهم فقام كثير لا بد على حجت العصر  
وذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في القصود للبيان ان ما اتفق عليه المجتهدون

من عصر

في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان الله تعالى جعلها آية في القرآن العدة في  
بقرته القول اثر في الجواب وايضا قوله تعالى لا فرق في الاجتهاد في سائر الزمان والامم  
لا يبعد العدالة المحمدي بعد القطع بعدم عدالة كل واحد من الاحاد وبعد التمسك بالدلالة على قطعية  
المجتهدين من عصر واحد أو كثر من الاجزاء قد يستدل على صحة الاجماع بان الاجزاء في عصبة  
الامة على الخطا مع اختلاف جوارحها واما كونها كثر من اجزاء فالحق قد ظهر حتى صار متوقفا  
المعنى بقرينة شجاعة على صحة وجودها ثم فاجاب بان بلوغ مجموعهم بعد التواتر من معلوم وكما  
يحتج ان مثل هذا قد ورد على كل ما ادعى تغير معناه فاما اذا ذكر قد ذكر للمعنى في ما سيجي  
على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكى بكلام دين الاسلام في كتابه لا يكون  
شي من الحكماء متهللا لا شكنا كثيرا من الهاديات من عالم يتبين بصريح القول فيجوز ان يكون من  
تحت الوجه بحيث لا يصل اليه كل احد ووجه الثاني ان لا يمكن للامة استنباط وهو باطل لا بد له ولا  
ويلح او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة فهو باطل بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين ووجه الثالث  
ان يتبين قطعا وتبين كل مجتهد وهو باطل لا يبينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين في يوم  
القيامة وهو ايضا باطل لعدم انفاية فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين ولا جوارح على تعيين  
عقد معين في الاعضاء فحينئذ يعتبر عصر واحد ووجه الرابع ان بعض المجتهدين على بعض فتعين اجزاء  
جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون انفاهم بيان الحكم فينبغي ان يباين على الامارات الدالة  
على وجوب اتباع الهدى هذا غاية في الغرر وهذا الكلام ولست ايل ان يقول وجوبا لا يجز  
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكرنا من ان على اجماع المجتهدين في عصر واحد ان يكون الحكم المندرج  
في الوجوه ثمانية مطلع عليه واحدا وجماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا  
كلام الذين هو التخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقولنا ان  
لا لا يلزم حكاية في الضمان فاصنفه وجعل القضاء بالاشفاق عليها على المؤمنين  
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من اجزاء في عصر واحد  
انها لا تخص في ذلك لان ما اتفق عليه جميع الناس بل بعضهم فقام كثير لا بد على حجت العصر  
وذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في القصود للبيان ان ما اتفق عليه المجتهدون

من عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان الله تعالى جعلها آية في القرآن العدة في  
بقرته القول اثر في الجواب وايضا قوله تعالى لا فرق في الاجتهاد في سائر الزمان والامم  
لا يبعد العدالة المحمدي بعد القطع بعدم عدالة كل واحد من الاحاد وبعد التمسك بالدلالة على قطعية  
المجتهدين من عصر واحد أو كثر من الاجزاء قد يستدل على صحة الاجماع بان الاجزاء في عصبة  
الامة على الخطا مع اختلاف جوارحها واما كونها كثر من اجزاء فالحق قد ظهر حتى صار متوقفا  
المعنى بقرينة شجاعة على صحة وجودها ثم فاجاب بان بلوغ مجموعهم بعد التواتر من معلوم وكما  
يحتج ان مثل هذا قد ورد على كل ما ادعى تغير معناه فاما اذا ذكر قد ذكر للمعنى في ما سيجي  
على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكى بكلام دين الاسلام في كتابه لا يكون  
شي من الحكماء متهللا لا شكنا كثيرا من الهاديات من عالم يتبين بصريح القول فيجوز ان يكون من  
تحت الوجه بحيث لا يصل اليه كل احد ووجه الثاني ان لا يمكن للامة استنباط وهو باطل لا بد له ولا  
ويلح او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة فهو باطل بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين ووجه الثالث  
ان يتبين قطعا وتبين كل مجتهد وهو باطل لا يبينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين في يوم  
القيامة وهو ايضا باطل لعدم انفاية فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين ولا جوارح على تعيين  
عقد معين في الاعضاء فحينئذ يعتبر عصر واحد ووجه الرابع ان بعض المجتهدين على بعض فتعين اجزاء  
جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون انفاهم بيان الحكم فينبغي ان يباين على الامارات الدالة  
على وجوب اتباع الهدى هذا غاية في الغرر وهذا الكلام ولست ايل ان يقول وجوبا لا يجز  
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكرنا من ان على اجماع المجتهدين في عصر واحد ان يكون الحكم المندرج  
في الوجوه ثمانية مطلع عليه واحدا وجماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا  
كلام الذين هو التخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقولنا ان  
لا لا يلزم حكاية في الضمان فاصنفه وجعل القضاء بالاشفاق عليها على المؤمنين  
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من اجزاء في عصر واحد  
انها لا تخص في ذلك لان ما اتفق عليه جميع الناس بل بعضهم فقام كثير لا بد على حجت العصر  
وذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في القصود للبيان ان ما اتفق عليه المجتهدون



أو المصنف فانه لا يستلزم إجماع الكل فيه قطعه لانه قد لا يوجد في العصر محمد بن الحنفية أو  
لا يطعن عليه كما في القرن الثالث وسابعه فلا يكون شخص ولا قول أو لانه على مطلقا أن  
يدلهم شتم الإجماع المعتبر على قول الإمام المعصوم بل يكفي سبب أن المراد اتفاق عقائد  
والجماعة ولا فقد خالف كثير من أهل الأموات والبدعة ثم الإجماع على ما أتت فكان  
معتبر الآية والخبر المتواتر يكفي جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور بصدق جاحده والثالثة  
لا يخلو جاحده لما فيه من الاختلاف وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبدل بحسب  
فخر الإسلام إلى أنه يجوز شتم الإجماع بالإجماع وإن كان قطعا حتى لو اجتمع إجماع على حكم ثم  
اجتمعوا على خلافه جازوا لمختار هذا الجمهور هو التفصيل على ما أشار إليه في قوله وهو أن  
الإجماع القطعي المنقح عليه لا يجوز تبديله كما إذا اجمع الثاني وهو المراد بما سبق من أن الإجماع  
لا يثنى ولا يثنى به والخلاف فيه يجوز تبديله كما إذا اجمع القرضا الثاني على حكم روي في خلافه  
الجماعة شتم إجماعوا بالتسليم أو اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز أن يثنى من الحكم  
القبائيل بالإجماع ونوفق الله شتم أهل الإجماع للإجماع على خلافه وما يقال أن اتفاق الجمهور  
امتناع المصنف فمخصص بما هو متوقف على الوجه والإجماع ليس كذلك المصنف قد يحكي  
من إطلاق لفظ الشيخ إلى لفظ التبدل بما قطعه على ظاهر كلام القوم من أن الإجماع لا يثنى ولا يثنى  
وأما الخامس فنسب السند والثالث جمعهما في بحث واحد لانهما سبب الأول سبب  
شتم الإجماع والثاني سبب ظهوره على أنه لا يجوز إجماع أو اجمع من بعدهم لا في أمارة  
لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذا الحكم في الدين بغير دليل قطعي ويتبع إجماع الأمة على الخطأ  
أيضا اتفاقا لكل من خبره أو يستحصل عادة كالإجماع على إكل طعام واحد وفائدة الإجماع  
بعد وجود السند سقوط البحث وخبره المخالف وميرورته للحكم قطعا شتم إجماعوا في السند  
قد ربما ظهور إلى أنه يجوز أن يكون قياسا وأنه واقع كالإجماع على خلافه في كبرية قياسا على أنما  
في الصلاة حتى ينزل عن رتبة الأمر ويثبتا فلا ضرورة الأمر وثباتا ونسب الشبهة ورواه  
الفاهرقي ومحمد بن جرير الطبري إلى المنع من ذلك وإنما جاز كونه خبرا لمصدق عليه كذا في  
وقد وقع في إيماننا وأصولنا لا يثبت أن المذكورين مخالفا لغيره في الظن قياسا كما كان أو خبر

أحمد وجمهور

وأحد ولم يجوزوا الإجماع إلا عن قطع لانه قطع فلا يثنى الإجماع قطعي لأن الظن لا يقيد القطع  
وجوبه بـ أن يكون الإجماع على شيء ليس بشيء على دليله أي سنده بل هو مجرد أدلة كرامة لغيره  
الأمة واستدانة الاستدانة الشرع والدليل على بطلان من جهة أنه لو شرط كون السند  
لوقوع الإجماع لغير ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فإن قيل هذا يقتضي أن الإجماع  
من قطعي أصلا لوقوعه لغير ذلك فليس المراد أنه لو شرط كون السند قطعا لكان الإجماع الذي هو  
أحد الأدلة لغيره لانه لا يثبت حكما ولا يوجب له مقتضا في شيء من القواعد التأكيد ليس يقتضيه  
اختلاف ملاحدة لم يشرط في السند أن يكون ثانيا فهو مفيد أيضا للحكم بطريق القطع وإن كان قطعا  
أنه لا يثبت ذلك كيد في التصريح المتأخدة على حكم واحد فلا يكون من الأول واحد لانه لا يثنى للغير  
في جواز كون السند قطعا لانه لا يريد أنه يقع اتفاق مجتهد في عصر واحد كما ثبت بدليل قطعي قطعا والظن  
وكذا أن لا يريد أنه لا يثنى لغيره كما لا يثبت له في غيره لأن أدلة لا يثبت الحكم فلا يتصور ترويضه وإن  
القبائيل محال وإنما قلنا قل الإجماع أيضا قد يكون بالقول أو فينبذ القطع وقد يكون بالشهر  
فيثبت منه وقد يكون بخبر الواحد فينبذ الظن ويوجب العمل بوجوب اتباع الظن بالادلة المذكورة  
قالت الإمام الغزالي رة وجوب العمل بخبر الواحد لحدوث إجماعا وذلك فيما انفردوا به في رة وأما في  
ما انفردوا به من الإجماع فلم يدل على وجوب العمل به نفس الإجماع ولم يثبت صحة القياس في إثبات أصرو  
الشريعة هذا هو الأصل ونسبنا قطع بطلان من يثبت فيه في حق العمل واستدل بأن نقل الظن من  
تحلل الواسطة بين الناس إلى أن يوجب العمل بنقل الظن أولا وأجيب بأن خبر الواحد إنما  
صار قياسا بواسطة شبهة في الاتفاق لانه في الأصل قطعي كالإجماع ولا دلالة شبهة لأحد الخبر  
السور من الظن على الظن قطعية الزكرك في القياس من قوله القصة القصور في  
المسألة بقا فتستعمل بالنقل قدرهما معا فعلان لا يقاس بظن لا يثبت في القياس وقدر على  
ليست من جهة الإثبات أو قولهم قاسوا الشيء على الشيء وفي الشرع ساداة فروع لأصله على حكمه وقد  
لانه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلق به وله محل ضرورة والمقصود أثبات ذلك الحكم في ذلك  
الحمل لثبوت في محل آخر قاس هذا به وكان هذا نوعا وذلك سلا احتياجه ليدل على ثباته عليه لا  
يمكن ذلك في كل شيء بل إذا كانا جنهما المرشتر كوجب الاشتراك في الحكم وسبب الحكم فلا بد من ثبوت

الركن الثاني في القياس







المراد بالكتاب القوم المحفوظ عن ابن عباس ربه هو لوح من ورق بيضا وطوله ما بين السماء  
 والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وحده الحكمة انه العقل الفعال المستنير بصور  
 الكائنات على ما هي عليه من بطلان العلوم في حقها اناس وقبل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا بد  
 ولو كان المراد بالكتاب البصير هو القرآن فلا يستدل به على لقراءة الشهير لان قوله ولا جاني في علم  
 الارض ولا رطب ولا يابس هو محمول على قوله في قوله تعالى وما ننطق من ورقه انما ينطق بها ربنا  
 فنسقط من رطب ولا يابس ونفسه ابن عباس ربه بنيت وغير بنيت وكما معنى في لحيمة المادى  
 مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا مجموعا لوجه في الرفع على الاستدراك وفي الغلط  
 كما علم من قوله لكان فيه تسكيد يحتاج الى ما ذكره قوله تعالى انما ينطق بها ربنا  
 لا ياتي في جواب وهو ان كل شيء من القرآن معنى هذا ان يكون فيه لفظ على ما ذكره قوله  
 تعالى انما ينطق بها ربنا فيكون معنى قوله انما ينطق بها ربنا انما ينطق بها ربنا انما  
 يكون في القرآن جهة فان قيل كل اللفظ في القرآن لا يعلو الا بالبيان او بالاجماع فليس  
 فيمكن فيه حكم القياس فيعرفه الجوهري اوله والبيان اجمع سبعة يعني سبعة يعني انهم اتخذوا  
 الجوارح سبعا في علم اوله وبيروني علمه بجزائره لما فيه شبهة اجزاء من الاجزاء  
 لا شبهة فيه فاما جبر الواحد فهو بيان من جهة الله تعالى في الامور وانما كانت شبهة في طرف  
 الانتماس اليها وهذا بخلاف حقوق العباد فانها انتهت بما فيه شبهة كالشهادات المخرج من الايمان  
 بقطعي بخلاف ما في الجبر صلا انا نفع العمل بالارادة والقياس فيتميمه المحمود فيها فيكون  
 العمل بالاصول يكون من حقوق التمتع ولا يكون مذكورة بالنسبة الى العقل او لادراكه به صار قطعا  
 وكما قلناه فاجتهدوا بالاول الاصناف فيان الاعتبار ربه الذي في القطع بانما يحكم عليه  
 بحكمه ومنه سمي الاصل الذي تروى اليه الشك في حقه وهذا يشمل الالفاظ والقياس العقل والشرع ولا  
 شك ان سوق الالفاظ في العلم عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قلت الالفاظ في الالفاظ  
 وحدها تتبع الشيء بانما يل على ما يشهد به الاستعمال في نقل الالفاظ وقد ثبت في القياس في الامور  
 العقلية كالتعاقب في اشیاء القضاة اجترار الدار على ما بين حدودها في شرعنا فانما الحكم بالعلم ولا يجمع  
 من مثل ما اعتبر فيس الذي في الحنطة فليس الا في علم فيدل على بقاء القياس الشرعي بطريقه في العلم

على ما يشهد

على ما يشهد به فاما الاستدلال بالدار على المعصية المذكورة في قوله لا يعلو الا بالبيان  
 على ان العلم بوجود السبب لوجود الحكم بوجود السبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان  
 الالفاظ صريح الشرط والبيان لا يقتضيه لعلية انما هي حتى يلزم ان يكون علما لا لفظا بل انفسه  
 لقائه غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود الشيء  
 عليه الحكم بوجود السبب بل ان ما ذكره من التحقيق قل ما يشهد به الا قوله من العلم فكيف يجوز  
 ذلك والنسب وقد سبق انه بحيث ان يكون مما يعرفه كل من يعرف الله وقد يقال انه لا يجوز في الآية  
 قوله فمما يخص منه ما ينبغي فيه شرط القياس وما عارضت فيه لا فائدة فيه فمما يخصه الامر بحتم  
 الوجوب وغيره قوله والاعتبار والخطاب مع العاقل من فقط في التقيد ببعض الالفاظ في الارض  
 فكيف ثبت ذلك وجوب العلم لكل من علمه كمال قياسي صحيح في كل زمان ومكان وجوابه ان اعتبار  
 في معنى القول بالاعتبار هو عاقل وتخصيص البعض بالفضل لا يقدح في كونه قطعا وعلى تقدير عدم  
 فالاعلام كاف ولفظ اوله الا بصار مع المجتهدون بلا تزييد ولا عجز ما في الالفاظ ولا في الالفاظ  
 التسكيد بشي من النصوص ولما كان الامر بالكتاب الظاهر ان الامر لا يباحث في المعصية  
 المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع النسخة عند اسعافها كذا لم يقل فيكون العلم بكونه لا يمكن ان يجعل جوان  
 البيع عند انتقال النسخة متفقا بحكم الاصل في الامور ولا يجوز ان يرفع في المحير لان الامر لا يحار باعتبار  
 الوصف بمعنى ان بيع النسخة مباح الا ان رجاء المأثم فيها وجه كذا ان اخذ الوصف جازم والقبض فيه  
 واجت فانه قلت معنى كون الامر لا يحار بان المأثم واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا  
 وجوب لبيع النسخة بوصفها مأثمة ولا لاخذ الوصف بوصفها قبضت من ان الامر منصرف في  
 الوصف وهي واجبة كانه فيل انما يصح النسخة فاعوا المأثم بما في الاخذ من الوصف فاقبضوا  
 وايضا حديث معاذ فانه مشهور ثبت فان قلت الاجتهاد قد يكون بعض القياس في المسألة كما في  
 من النصوص الحقيقة الدلالة والحكم بالبرائة الاصلية والقياس المنصوص في العلة ولو سلم فلا دلالة على  
 الجواز في معاذة قلت لا شبهة بالنصوص مما وجد في الكتاب والسنة وكذا البرائة الاصلية  
 فتدبر في اجتهادنا الى الاجتهاد كقولهم في قوله لا يجد فيها اوجي الى غيرنا الا في قبض القياس في مطلق  
 ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكنا مع البقاء كثير من الامتكام وهي التي ينبغي على قياسي من اجتهاد

وجوبه



وجوان ذلك لمعاد رضى ان كان باعتبار اجتهاده فيشت في غير ذلك الموضع وقد قال  
 حكى على الواسع كحكى على الجماعة وقد روينا واخر باب السنة احاديث تدل على  
 انه كان عتوقا في بعض الاحكام بالقياس وفي ذلك كانت اجتهاد الا ان حمل الامر  
 على التواتر في الزمان كان يتوالت بعض الاحكام بالقياس قد يما يجعل حجة الاستدلال في  
 كان يذكر بعض الاحكام بعلمها ولم يجر لها في غير الموضع بل علمها كانت  
 العقل فائدة وقد يحاسب بان ذكر الاحكام بعلمها لا يوجب حمل العمل بالقياس بل فائدة  
 الحكم والعلة معا فانها تقع في المتس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون الوجه القياس  
 وحملها به اشارة الى دليل على صحة القياس بوجه واحد كما انزلت بالقول ان  
 جميع كثير من العباد العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تماثلا في الحكماء والعادة فاضحية بان  
 مثل ذلك لا يكون لان قاطع على كونه جده وان لم يعلم بالتحقيق فماتهم بالقياس في  
 مبطلهم فترجع البعض على البعض بغير تكرار وشاع من غير تكرار وهذا وانما هو على اجتهاد القياس  
 وما نقل عن قوم الذين عن عثمان وعلي بن ابي حمزة وابن مسعود روى انما كان في البعض حيث يكون في  
 متبادل النص او عدم شرائط القياس وشيوع الاقضية كشيوع بالانكار متطويع مع القول بان العمل  
 كان به الغلبة في الخصم ما بها لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدرك على يقين في  
 تفسير لا يقطع بكثير من الاحكام كوجوده وكعدمه وجعل من اياها في وقت واحد من الزمان  
 انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل لعدمه والاصل في المعدوم هو  
 المعدوم حتى يظهر دليل الوجود وبالحكم للحكم بالمرأة الاصلية شائع فيما بين العقلاء بحيث لا يجرى انكاره  
 على ما سبق في معنى الشرط والصفة فصل في شرائط القياس عبارة في غير الاسلام رة  
 الشرط والصفة ان لا يكون الاصل محضاً محكمه يتوكل على ان يكون الفرض عليه من غير الحكمه بسبب  
 دل على الاختصاص وذلك كما اخبر غيره من بين الناس يقولون مثلاً انه قد روى في بعض النسخ  
 اذا ذكر هو دون غيره وفي حصة العقلاء ضمن الشيء المذكور في كذا وفي كذا فاما ما كان في  
 معناه تحسك في العادة لا بعد جرك فاما استعمال القياس في المتصور بل في القياس كما في قوله  
 ما نيل لا قائم انه تخصيص لغير القياس كنه ما يتبادر الى الوجود كبراهنة انما هو الاستعمال الشائع

المقتبس

على العقاب

على العقاب فدل على المتعارفة عبارة في الاسلام رة الى قوله انما يكون حكم الاصل محضاً كما في اختصاص  
 قبول شهادة الواحد بمفرده بقوله من شهد بغيره فليس له ذلك لانه شهد بغيره في قوله لا  
 انه من ناقة او اذ باع ما نزل على اخيه او لوليتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الاكرامة او باعتبار  
 انه فخر من بين الخاضعين جواز الشهادة للرسول بل لا بد ان جزم بزيادة المعانيه وان لا يكون  
 معدولاً الى حد ولا به لانه من احد ولا فهو لازم ولا بعد ان يجعل من المعدول وهو الصريح فيكون  
 معتدلاً فانه فيمكن القصور فان قيل فكيف حج قيا من الواقع ناسياً على الحكم  
 الاكل في عدم قيام القصور قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل من النص العلم بان ناسياً  
 انما هو الاكل فما كان باعتبار ان جزم بان لا باعتبار اختصاصه الاكل وكصوم السابغ  
 جعل من اشياء المعدول بالن قياس كان القياس عدم يقوم المعدوم اذا قسمه بيني على التادل في  
 لا تعادل بين ما سبق وبين من لم يثبت في الاحاد لقوله ثم قرآن من اجورين وقوله احضار  
 ان يا جبريل فاني حج وقوله اخطوا للاجر حقه قبل ان يحق عرقه فجعل في الاسلام رة من احكامه  
 كونه الاسلام محضاً محكمه وهو ايضا مستقيم على التحقيق لان الشرط الثاني من بين الاول كونه في  
 على ما ذكره المتقدم في الاحكام من ان المعدول بغيره من القياس ضرر بان احكامها لا يتصل بخاصة  
 في حوائج ان يكون مستوفى من قاعدة عامة فتكون شهادة غيره في حصة او لا يكون كذلك يكون مستند  
 به كاعداد الكهات وتسمية تركك وتعداد رطله واد الكهات وتمايزها ما شرع ابتداء ولا  
 نظيره فلا يجري فيه القياس لعدم الظاهر سواء عقل معناه كخص السر او لا كخص بالدير على العاقلة  
 وان يكون المعدول فيه اشعاراً بان شرطه ان لا يكون حكم الاسلام مستوفى اذا لا مستوفى كما  
 يشات باعد الاحول المنة اشارة الى ان حكم الاسلام لا يجوز ان يكون ما يتا بالقياس  
 ان لغت العلة في القياس في ذلك الواسطة شائع وان لم يجد بطل احد القياسين لا تنبأ به  
 في العلة التي اعتبر الشرع في الحكم مثلاً اذا قيل الذرة على العنق في حرية الرب العلة كليل  
 الحسن شمس اريد قياس على الذرة فان وجدت في العلة على كليل والقياس كان ذكر الذرة  
 هنا ما ذكر قيا على العنق وان لم يوجد على قيا على الذرة لا شفاء على الحكم  
 من غير قياس في الفرض حكم الاصل من اطلاقه او تشده او غيره كذا ما يتعلق بنفس الحكم وانما الفرض







سبيل الا باحد وجهي لتركه الرقيب الكافرة وانما شرط التمسك بالامان وقد قيل ان  
القياس حكم لا يدل على ثبوت الكفر في الشرط ولا على عدمه وفيه نظر وهو ان الاسلام في هذا  
الشرط بان يبق الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشرطه كذا لان تغيير حكم النفس في  
نفسه باطل ثم مثل جهنم الاشبه وغيره فقصدا الى ان فيها تغيير حكم النفس في نفسه باطل بالقياس  
الشارحون انها اشبه لعدم بقاء حكم النفس المعلق على ما كان قبله التمسك بالامان المعنى في هذه  
الاشبه وانما هو حكم النفس في الشرط لا الاصل وكذا التسليم للعالم في الحديث من اراءكم  
ان يسلم فليسلم في كل معلوم وهذا معلوم الاصل معلوم وجوز ان في اسم العالم قياسا على  
الموجع ليعبر به في المخرج باحضار السبع مكان العقد ووجه هذا القياس هو ان السبع هو الذي  
يدل على عدم مشروعية السلم للعالم حكم معنوم الغاية انما هو انما هو لا وجه بالقياس الى حكم النفس  
لانما في هذه المعنوم سبعا في خبر الواحد غير فادرج في هذه القياس من انما في قوله وثانيتها ان  
السبع يحتمل ان يكون معلوما مقدورا للتسليم والمسلم فيه ليس كذلك كونه من جهة الان انما شرطه  
باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاصل مقام حقيقة القدرة وجعل خلفها هذا الحكم للاصل  
اعني السلم الموجع شرط على جعل السلم للمسلم خلفا عن وجوب السلم فيه وفي القدرة على القياس  
السلم الى ان عليه تغيير هذا الحكم الذي ليس بغير جعل الاصل خلفا عن وجوده وقد سبق ان شرط القياس  
تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو  
الاصل واعتبار حقيقة الاصل يكون بحيث لا يمتنع ان يكونا ولي يجوز ان يكونا معتمدين  
الاصل دون الخلف وهذا لا يخلو عن خلاف مقتضى العقد لجهة الجعل وقد يجاب بان اقامة  
عقد السلم ليس على ان ما بعده مستحق الحاجة اخرى فكيف يمتنع لعدم كماله المستحق للمعزة  
في جوازنا ايتيم وينسب تعلمه لوجوبه يكون لدفع المخرج في احضار المسبوع وغيره من الاعراض فلا يمتنع  
الحاجة الضرورية وانما كان تغيير وجه السؤال انك جازم وضع قيمة التي هي كرامة  
قياسا على بعض ابدع حاجة الغني في هذا التمسك بتغيير حكم النفس الى ما لا يوجب جبر الشاة  
وعاصلا لكتاب ان تغيير هذا النفس ليس بالتعديل بل لا بد من التمسك بالامان في ضمان  
انراق البصائر والنجاش كرامة في مال لا في شيء وعرضها الى القوي وذلك لكونه حيازة في الحياة

خالف

خالف عن التمسك به فلا يجب التعديل ابتداء وانما يصح من اليهم انما هو الحق وهم وانما ان العدة انما هي وهم  
خفا في ان حقهم مختلف لا يمتنع بتسوية مثله وانما شرطه لطلوع المالة وفيها امر الله بالبر بالبر  
مع ان حقهم مطلقا انما به ذلك على جواز الاستبدال ولا نقاد اسم الشاة باذن الله في الاصل والعدل وعلم  
ان ذكر الشاة انما هو كونه ما البر على من وجب عليه كرامة لكونه لا يمتنع من جنس النصارى سهل ويسر في العدل  
وكونه ما جازم من العدل الجبر فيهما يعرف القيمة وان قيل ان الشاة وجب له بعبارة النص فيكون  
الاستبدال بدلالة فاصح التمسك بالحاجة كجيب بان التعديل انما وقع بحكم غير كون الشاة  
صالحة للتعريف في التعديل وهذا ليس بحكم ثابت باصلاحه يستحق تعديله بل حكم شرعي ثابت بالنظر الى  
سبب وجوب الشاة لان المراد به صلاحه حديث بعد ما كانت بالحاجة في الامر الى العدة باعتبار كون العدة  
منها الا وساخ ولهذا كان في التعديل بالعرفان بالعرفان وايضا حال التعديلات انما يعرف شرعا كصلاحه الجعل  
محملا لسبع دون الخلف ولما كان هذا حكما شرعيا خلفا عن الحاجة الى التعديل في الشاة او كونها  
واقعة لحاجة التعديل الحكم لا في جازمها فبجعلها صالحا للتعديل في التعديل لا في التعديل اشدها للحاجة  
ادفع فصار الحكم صالحا من حيث هو وجوب الشاة واخر وجوز ان الاستبدال انما هو صلاحه الشاة  
للمصرف وليس في ذلك في هذا الحكم تغيير بل تغيير للنفس الذي ارجى وجوب الشاة انما يكون بالنظر الى هذا النص  
الاخر في القياس في التعديل وهذا التغيير متعارف في التعديل في حكم كونه هو الحاجة الشاة للمصرف وليس فيه  
اي في ذلك الحكم الا من غير التعديل اصلا اذ لا نص يدل على صلاح الشاة للمصرف الى التعديل فصار التغيير  
مع التعديل لا بالتعديل والتمتع هو التغيير التعديل لا بعد فقولنا بالنظر خبر صار وجبا مع حال وهو  
خبر صار قبله خبر بعد خبر على ما ذكره القصة صارا الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم لعل  
فالعلة الحاجة ولما كان هذا الحكم الظاهر عبارة عن الاسلام في حيث جعل الفرع وجوبا على الا  
حوال ما العلة المقوم او ردنا وشرحها تبينها ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة  
وقد يعتبر من جانب المالك وهو المقوم فانما الاستبدال به يجوز ليعتبر بنفس القيمة ووجه لا يوجب التعديل  
بالمقوم وان اعتبره كانه قيمة فيعادل بالمقوم المقوم والمقوم هو صلاح ضرر الشاة وتغيرها فان  
قيل ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للمصرف كذلك النص على جواز الاستبدال  
دل على صلاح غير الشاة للمصرف فلا حاجة الى التعديل قلت لا يمتنع لجواز الاستبدال لا بعد



اسم الشاة وخرجوا من الحق الغفير من كل ما يصلي للعباد اليه وهذا لا يدرك على سائر المذاهب والاشياء  
 للعباد بعد ما كانت هذه المذاهب باطلية في الايام السالفة بخلاف ما بينا في الشاة وتسميتها فان هذه  
 الامر يعرف الى الغفير وهذا تخصيص على الصلاحية فلا بد من اثباته كون القيمة او كل معقود صالحا  
 للعباد وذلك بالتقدير مع ما فيه من الاشعار بالاشتغال بما يجوز بها عبادة في دفع الحاجة حيث  
 لو اسكن الغفير داره عدة بيته الزكوة لم يجز له ولما حصل ان الصدقة مع ثباته لا يفتقر  
 ابتداء فانه فلا بد من ثبوتها حقا فلهذا هو الاول ومن سلكها للعباد في الغفير ثانيا فلي الشاة مثلا حيث  
 كلا الامر من الاستغناء في القيمة حيث الاول بدلالة النفس والثاني في القيمة في القياس على الشاة والامر  
 على ثبوت كون الاستغناء بدلالة النفس بانه انما يلزم لو لم يكن في نفس القيمة لا يصح ان يستغنى  
 الغفير او فضاء حولهم وهو الاول والآخر في الحقيقة على الاطلاق وتوسيلة الى الارزاق  
 وقد كذا الاضافات ومع السؤال انكم جازتم صرف الزكوة لا حثف ولقد قياها في هذا  
 الى اكل لعله الحاجة وفي هذا التعديل تفسير الغفير الدال على كون الزكوة حقا للجميع لا اضافات  
 ان اشقاق الكثرة انما يلزم لو كان الدال على كونه كذلك لما مر من ان الزكوة خالصة لعموم  
 اشياء وانما يصير من حق الغفير بقاءه بعد ان يكون الدال على كونه خالصة لعموم الاشياء لا عند  
 ظهوره في حق من فقد امكن حل الملام على الاستغناء مع الدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاضافات  
 لا غير بحيث ان لا يجوز ان يصرحوا انهم هم المصنفون للعباد بل هم سوا صرف اولهم  
 وبالصرف الى الغفير لا يصح كون الكثرة مضافا فانما يلزم التعديل لو كان القوم للتبديل في تحديد ان  
 الزكوة ملك للجميع لا اضافات فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص لا يجرى في شئ من تصرفه  
 لا يخرج عن صفته لانه قد سبق ان يطلان الجمعية وثبوت الحق على النسبة انما يكون عند تعدد  
 الاستغناء فلا يبيح التعديل لعدم امكان مراد بالتعريف للجميع من يطلان الجمعية ولا وسقود الاستغناء  
 ثانيا في العبارة شاي واما ايضا المطلوب حيثما هي متجاوزة الى بعض الاضافات وهذا لا يتبادر  
 يكون التعريف للجمعية والنسبة فلا بد من ان يكون الغناء للجمعية فثبات كون الدال هو الذي يكون  
 الزكوة ملكا للجمعية المذكورة ولا بد من الدلالة على ان على ان لا يرد هذا الى كون جميع الاشياء  
 على جميع الغفر لا يلزم مطلقا من هذا الشافعية لانه لا يقول بوجوب الشاة الى جميع افراد كل مستعمل

جميعها

جميعها فان قلت اذا كان الاستغناء كان المعنى كالمعنى ككل فغير هذا اظهر على عدل الى ان لا يجمع  
 على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغناء الشاة والاشياء على الجميع وان مقابلة الجميع  
 تخصي انقسام لا ساد بالاحاد فباطل كما ايضا وسكت فاما مقابلة الجميع لطلان  
 الماء لانه انما يخصه بمقتضى الغنى وهو انما لا لا استعمال بل هو انما لا يقتصر على قطع موضع الحاجة  
 او حرفة وكون الحاجة الماء اليه صالحا لانه لا حكم شرعي محلي يكون من لا يمتد الى كل ما يقع فيه كونه  
 ذلك وكونه من ثباته في حق طهارة الفرح عدم تجسس الماء بالمقابلة والامكان وجدت الارزاق بل  
 الزيادة فان حيث لا الحكم بطهارة الفرح الحاجة في الماء الذي كان لارزاقه لوجوب ان لا يركب جميع  
 المائعات المزيله في حق ثبوت قلت ان الحكم بالطهارة غير الحدث بمعنى زوال الطلوع الشرعي لم يقتصر على  
 العضو على ان لا يتجسس به من شرط القياس كون المعنى معقولا فيلزم ان لا يقتصر على الاعضاء  
 مباحا لا يتناول جسمه ولا يلحق به من غير مباحات وحيث تطلبت ان لا تطلعت على طهارة الفرح  
 بالعرف بعد تحقق العلة وهي الارزاق لانه لو لم تكن ثانيا فلا بد من مقتضى دفع الحدث فان قيل قد كثر  
 تحت المافضة ان السطحة الماء غير معقولة في الحداية ان غير المعقولة هو ان تقتصر على الاعضاء  
 واش الحديث لم يقتصر قلت بان جوابي في حيث انما تقتصر وقد كثر في الاسلام وانما لا يظهر بطبيعة  
 كما يحدث فيه معنى لا يقتصر على الاحتياج في جبروته قطرة الى الشاة بخلاف القرب فانه ملوث لان الشاة  
 جعلت مطهرا عند اعادة القلوة فيفتقر الى الشاة فان قيل جازان دفع الجلب وازالة الماء  
 معقولة لانه يتبين انما غير معقولة وهو عدم تجسس الماء بالامكان فقلت لا بأس بذلك  
 بعد كونه الماء معقولا لانه مقتضى دفع ضرورة الحجج وهو ان لا يجوز ان يسل الى الشاة  
 لا الشاة انقى ولان الماء مطهرا على تعديله لمقتضى ازالته انما تجرت وقد كثر في  
 الطهارة وقوة ازالته وسرعة تنوره وقبوله خور وجوز في طهارة الحدث والنجس جميعا بخلاف ما بين  
 المائعات فانه يظهر باعتبار الطهارة والارزاق فيزول به النجس لاقتناجه على الرضخ والقلع دون الحدث  
 لعدم معقولية هو انما لا بد من ذلك ويكمل بالحلاقة وهو ما يعرف به وجوب الحكم من  
 ان يتقرب به وجوده لا وجوبه كالأذان للصلاة فاما لا يحصل الحجج في ان تعريف العلة ما عرف الحكم ليس  
 مانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج السبب عنه لانه عرفت عليه الوصف متاخر عن







كل وصف عينه المحذور بحكم التعبدية فعدمها والحق لا يشترط الاحتياط بل من دليل مرجح البعض بان  
فصل هذا قسم هو التعبدية بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فينبغي  
فعدم الحكم الاجماعي لاجازات الذين من شيقن الا في بعضها مشكوك فيه فوصف ما كور وكل وصف على التعبدية  
واما في الحكم فيخص الى التناقض والتعبدية وعدمها لان الاوصاف متعبدية فعدمها فاسم على ما ينبغي فعدم  
بغير من هذا القسم وجهه الثاني ان الادلة جامعة على حجية القياس وقصر الحكم على الاحكام  
غير تعبدية من من من يكون التعبدية هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا ببعض من بعض ما من التعبدية  
التعبدية بكل وصف اما ان يقدم مانع كما قلنا فصل واجماع او معارضة او صنف او وجهه الثالث  
انه لا يمكن التعبدية بجميع الاوصاف لما في كل واحد منها ما هو خارج عن موجب حكم القياس وقصر الحكم  
على الاصل ومنها ما هو متعبدية وجب التعبدية الى الفرع كما في تناقض بعض البعض وايضا خلافا  
في الفرع لاختلافه في العلة يدركها اجماعهم على عدم الحكم هو البعض وذلك في الجملة او كل واحد  
البعض محذور فلا بد من تمييز واختصاص التعبدية الى دليل لا ينافي كون الاصل هو التعبدية  
وهذا يخرج الجواب عن الدليل المانع على القول الاول فلما انقصر لفظه على اجوابه دليل لا ينافي  
ووجه الدعوى ظاهر اننا نقول ان التعبدية بالبيان من موجب عدم التعبدية بل غاية  
انه لا يوجد التعبدية ولا بد من الاجماع في ثبوت الحكم في الموضوع فعمل متعبدية التعبدية بكل وصف ثبت  
التعبدية بالتعبدية ويكون القاصر من تأكيد ثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيت من ان التعبدية  
في التعبدية معطلة عند الشافعية بالتعبدية من تعبدية وجوب التعبدية الى المطلق نظير  
الاصل المذكور في قوله في الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثله مثل ما يدعي وان قوله يدل على  
التعبدية لان اليد لا تعبدية كالاشارة والاختصاص فذلك من باب الربا ايضا وجوب التعبدية  
من باب الزنبا والافراز عنه كوجوب مماثلة لانه لما شرط في مطلق ابيع تعبدية احد الطرفين احرارا  
عن الدش بالدش وشرط في باب التعريف تعبدية ليدل على جميعا احرارا عن ثبوت الفصل وقد جاز  
وجوب التعبدية متعبدية بالافراز عنه من وجه التعبدية في بيع العتلة بالشيء حيث لم يجرى  
حظلة بعينها بغيره مع الحلول وذكرنا الاوصاف في شرط الثالث في التناقض في الجدل مع  
الاطعام بالطعام سواء اخذ الحسن او الحسن ليحصل التعبدية ثبت باجماعهم على تعبدية بدون

التعبدية

التعبدية فيجب ان يكون معللا في حق الوجوب العلم بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر احواله  
لان العقل ينبغي ان يكون معجوب المماثلة شديدا وتحتقنا بوجوب التعبدية وهو من تعبدية وجوب  
التعبدية لان فيه شبهة الغشل باعتبار منية المقتضى في النسبة وحقيقته التي اولها بالشوت من  
شبهة الفصل ان التعبدية ضد النفس في بيع النسيئة كليا لا تكون معللا في بيع الفضل ومعللا  
في بيع النسيئة مستند الى الاجماع او انفس وموتوله من من من بيع الربا او ادرسه بجهه والاراد بانه  
شبهة الربا وفي مع النسيئة شبهة الربا فانه لا يسل على كون النسيئة معللة في بيعه قد يكون نصا او  
اجماعا وقد يكون نصا او منتهى بالضرورة على بيع او اجماع قطعا للتسل وليس في كلامهم ما يوم  
لان كل تعبدية يتوقف على تعبدية اخرى حتى يتوهم ورودها في السكك والذوا وورد المقتضى من زعم السبل  
واستبعاد بعض التعبدية عن كون النسيئة معللا وتفسير وجوبه انما شرط في العلة النسيئة  
اعتبار الشارع حينه او نوع من جنس الحكم او نوعه وكل ما ثبت حليته فوصفت تأثيره وكلما ثبت  
تأثيره ثبت كون النسيئة معللة بحالته ضرورة انه لا يعتبر علة نوع الحكم المستعاد منه ونحوه فكل  
البعض علة للموعود بها فانما ان استخراج العلة واعتبارها كونه من موقوف على كون النسيئة  
معللا فثبت ذلك به ووجه هذا ما قاله الفقهاء ومكنا نوجع من ذكره ولا شك  
فكان اثبات التعبدية في بيع النسيئة كاف في ذكر النسيئة من المتصورة المعللة في العلة ولا حاجة الى  
بابا لعداها وان وجوبه تعبدية في النسيئة في استنباط التعبدية قد ثبت بالنظر في ما ورد فيها وقد بين  
ان من شرط التعبدية التعبدية عدم النسيئة في الفرع ويمكن ان يجاب بان من شرطه من شرط  
منه لا سيما في المثال فكيف في الفرع في التعبدية انما في اشارتي شرطا اعتبارها  
بعضه في العلة في ان يكون وصفا لا زما جليا متصورا عليه ليس مركب ولا حكم شرعي حيث  
لا يجوز التعبدية بالبيان لان الحكم كوجوب استقاء الحكم وجوبه انما اعتبره لاجل العلة  
الاضافية ولا يخفى كراهة المتعبدية في ثبوت حكم التعبدية وجوبه في فصل الاستحقاق  
وهو ان التعبدية قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة الاولى ولا يعتبر المتصور لما ياتي في جوابه ولا بالتركيب  
منه وبين فضاء والا كانت العلة منه زائدة على المجموع ويعمل كونه علة بناء على ادول  
او الحاجة الى النظر والمجموع غير المعام فعدم ما الاكاف ومكون العلة منه المجموع بالبيان

ثبت



الكل ان لم تقع شي من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما كل جزء فكل  
 كل جزء من هذه المجموعة فكل واحد فيكون هو العلة ولا يدخل سائر الاجزاء وما  
 بالمجموع من حيث هو المجموع وحيث ان لم يرد جزء واحد فكل واحد كان كالتفصيل  
 الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتبين من اجزاء ان لا معنى  
 كون الوصف علة في الشارع في ثبوت الحكم عندنا زعمه صحت ويتبين  
 صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم يجوز ان يكون اصل الحكم صفة له  
 من غير عكس او يكون الثابت بالتمثيل عليه اصدها دون الاخر فلا يلزم الحكم  
 فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشرط المذكور قد ثبت بالادلة السابقة  
 القياس صحة التعليل من غير فصل بين لازم والملازم والاصل في غير ذلك  
 فنثبت الحكم والمراد يكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بعناء العلة بنفسه  
 مثل كون الخارج من الشيء صفة في نفسه لا ان يتعلق بنفسه لا ان يتعلق  
 باختلاف الصفات لان الحكم الثابت بالنفس اشار الى الجواب عن  
 استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابتا به العلة دون ان يصح فانه  
 معنى العلة لا ما ثبت به النص ولا شيء هنا يثبت بها معنى الحكم واذا انعدم في الواقع  
 ما يقع له ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع ثبت فيه ايضا وعدم التفرع  
 لانصالحا نفع الاجتماع على جواز العلة القائمة بالصفة صفة فاجاب بان  
 الحكم في الاصل ثابت في الاصل بالنفس سواء كان معقولا لا ينبغي او لم يكن بطلان  
 فبعد التعليل لو انصرفت الى العلة لزم بطلان النص فالحتم هو النص في معنى  
 عليه الوصف كونه باعثا للشارع على معنى الحكم وانما جاز التعليل الى الفرع على  
 وجه النص وشبهه الفرع وبيان كونه باعثا للفرع وقيل الحكم بالاصل مقتضى  
 بطلان والى العلة في حق الفرع وهذا قد ذكره الاكثر ان كان في القياس  
 وانما يجوز تعليل احتجاج على اشتراط التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل  
 بغير المنصوص لان الشارع لما امر بعناية الشيء على التعليل مع بركة العلة

الخصم هو

المقصود منه كان ذلك الذي تبيان له ان الحكم لا جازل القياس فبقى بيان القضية بالخاصة على  
 الاستماع حتى يرد بها انما سارح اذ القابلة التقديرية ليست الا انما سارح لم يستأجل  
 ان يقول ان اريد بالقابلة التقديرية ما يكون له تعلق بالصفة من حيث تباينه فلا يتم لخصا في اثبات  
 الحكم كونه ان يكون له تعلق بالصفة من زيادة الاغشائي بالحكم كما قاله الاصل في حاشية الشارح في سره  
 ان اريد المسئلة التقديرية فقام ان التقدير لا يكون الا بالاجزاء الجوان ان يكون له تعلق بالصفة  
 فلا يلزم له تعلق وقد عرفت ان دليل الشارع لا يقتضي ان يجيب على ادعاءه في التعليل بالخاصة لا في العلم  
 وهو ظاهر ولا الجواز في التعليل بالنفس في الاصل من باب العلم فلا يقتضي حقه التعليل بالصفة  
 ودائمه ان التعليل بالخاصة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فينبغي ان يكون التعليل بالصفة وهو  
 موجب صحة الادعاء وتنده الاطمينان وايضا مستغنى بالتعليل بالعلة القاصرة المستغنى  
 بطريقه وانما علم انه لا معنى للفرع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوص عنه لانه لا يرد عدم الجزم بذلك  
 فلا يلزم وان اريد بعدم التعليل فينبغي ما غلب على راي المجتهدين عند الوصف القاصر في فرع عند  
 ذلك لا يمارى معتبر في استنباط العلة بل في تعلق الفرع بالاصل لا في جزمه على ما علم وانما عند  
 عدم رجحان ذلك عند تعارض القاصر والمقتضى فلا يلزم ان العلة هي الوصف المقتضى  
 فان قيل يقتضي السؤال لو كانت هذه التعليل موقوفة على تعديتها العلة لم يكن تعديتها موقوفة على  
 سميتها لاستماع الدور وانما زعم شافى بالانفاضة فوقفه لتعديده على ثبوت العلة الموقوفة على سميتها  
 وتفسير الجواب ان الموقوفة على التعليل هو التعديده بمعنى اثبات شمول الحكم للاصل في الفرع  
 التعليل موقوفة على التعديده بمعنى العلم بوجود الوصف في جزمه والشروط فلا بد وقد جاب بانه  
 دور معتبر لا بد من تقدم اذ العلة لا يكون الاستعدادية الا ان كونها مستعدتها ولا يتم كونها علة  
 هذه المسئلة مبينة على اشتراط انما يرد فيه نظر لان اقتضائ الوصف على مورد الوصف قد علم  
 في صورة اخرى مع عدم الوصف على علة الوجه لذلك الحكم لا ينافي وجوده ضمن الوصف في صورة اخرى  
 الصانع اياها ضمن الحكم بان ثبت ذلك من غير او لاجتماع ويكون مانعا من علمه وصفه  
 قيل عليه لا يلزم في العلم مجوز ان ثبت بالنفس او جزم الحكم علة قاصرة واخرى مقتضية  
 الحكم باعتبار التعديده دون القاصر وان اردنا حقا قد يعني ان اردنا ان يصحركا ثم يمتنع



























كتاب المنطق

البيان وكذا يبين القصور التي هي في بعض موارث استقامت فجوهرها القصور لانها ليست في الحقيقة  
 اما هي التي هي من العادة والصادرة وتبينها انما هو التميز من الجهات التي هي من جهة واحدة الى  
 التميز بخلاف التميز فانه لا يحتمل ان ياتي في الجاهل بالقياس فبعض العلماء قد استعملوا  
 فيها بطلان صواب ان من مصادم المبدأ والقياس وهو محذور وصاف الموجود في الاصل بالقياس فبعض  
 في هذه ثم ابطالوا على بعضها ليس عليها ان يكون هناك مقام واحد بها بيان المحذور فكيف في ذلك  
 ان يقولوا بحيث فليحذف من هذه الاوصاف ويصدق لان عدالة وقد يرد ما عليه من عدم جرم اذ هو  
 وجود لما حقي عليه لان المصطلح عدم الغرض من المقترن ان يبين وصفا آخر وفيما المستدل ان يظهر  
 حاشا ولا لما ثبت المحذور بها احصاء فيلزمه ان يتطابق وان يثبت ابطال عليه بغير الاوصاف ولا  
 يكفي في ذلك الطول وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استدل العلية  
 بنفي الحكم باستغنايه والثاني كون الوصف مما علم الفاعل في الشرع وطا كالاختلاف بالحوادث والوقت  
 او بالنسبة الى الحكم المجهول فيه كالاختلاف المذكور في الاقوال في الحق الثالث عدم ظهورها  
 بسبب فيكون المستدل ان يقولوا بحيث لم يجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور حكمه في المناسبة  
 لان التقدير انه عدل على طريق الى معرفته الاخيرة ووجه القدر ان يرد في كونه الوصف الذي يرد  
 المستدل انه عدل فيحتاج الى الترجيح في الممكن بالبرهان التقييم لا يثبتون اثبات التعديل في كل  
 نفس بل يكفي عند بيان الاصل في القصور التعديل وان الاحكام على الحكم والصالح لها وجوب  
 كما هو مفقودها المعتدلة تفصلا لما هو مفقودها بغيرهم فلو سلم عدم الكيفية في التعديل والاعمال في  
 الاحكام والحقايق الغريبة بالاعمال انما هي الاصل في القصور التعديل وان الاحكام على الحكم والصالح لها وجوب  
 وجميع المحذور على ان يكون ذلك على ما ذكره المحذور فيكون هذا من المصادمات المتطابقة بغيره في  
 الاجماع ويكون مرجعها اليها وكذا الكلام في مفتح المناط قال ابن الحاجب ان الاحكام في  
 المناسبة وهي المسبب تحريم المناط اي يتبع ما حقي الرابع به وماله الى التقييم بانه لا بد للحكم  
 من حاشا وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق يلحق بغيره في مشترك فثبت الحكم في  
 حاشا وقد حكي الامام القرابي ان السطر والاجتهاد في مناط الحكم اي عدله كما ان يكون  
 في حقيقة او بغيره نتيجة او بغيره واما تحقيق المناط فهو النظر في اجتهاد في معرفته وجود

العدله

العدله في احاد الصور بعد معرفتها بنسب واجزاء او استقامت لا يعرف خلاف في حاشا  
 يحتاج به اذا كانت العلة معلومة بنسب واجزاء واما مفتح المناط وهو النظر في  
 نفس ما دلل النفس على كونه علة من غير يبين عدولها لوصاف التي لا مدخل في الاجتهاد  
 كما في سبق قصه الا على ان لا مدخل في وجوب الكفاية كونه ذلك الشخص او من الاعراب  
 الى غير ذلك حتى يبين وصف الكلف في مزارع رخصان عامدا ومنه اللغو وان اقرب اكثر  
 منك في القياس بنسب الاول والثاني واما استخراج المناط فهو النظر في اثبات علة الذي  
 دلل النفس في الاجماع عليه دون علة كالتحريم في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا  
 في الرخصة دون الترخيص الاولين وكذا المكره كثير من الناس واما في بيان  
 بعض الاصول على علة الوصف بدون الحكم مع انه اي ترتيبه عليه وجود او سبب الطرد  
 بينهم وجودا فوجدنا في سبب القدر والقياس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان سكر  
 وتردد حرمة اذا رآل اسكان بغيره من حاشا ولا يشترط البعض وجود النفس في حاشا  
 وجود الوصف وعدمه فالحال انه لا حكم له اي النفس وذلك بوضع احتمال اضاف الحكم الى الاما  
 كونه اضافة الى معنى الوصف فان الحكمة ثبت للعصير اذا اشتد وليس حرام او يزول عند زوال  
 الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحاشا وكذا الحكم مع الوصف زال شبهه عليه الوصف  
 وتعيين عليه الوصف والاما خلف الحكم عن البعض كترتيب هذا الحكم حكم النفس حاشا  
 وجوابها يقال ان هذا لا يشترط لاصح عند من لا يقول بغيرهم الحاشا او لا يكون النفس لها  
 عند عدم الوصف المخصوص عليه ولا يكون له في موجب لا تعبها وانما في حاشا ولا مثالا  
 او لا يرتفع الى القصور بل قد علم بتناول القصور لا عند الفاعل بل من ينعوم الشرط وانما عند غيرهم  
 فيكون عدم وجوب الوضوء بغيره على عدم دليله لوجوب يتجمل من حكم النفس المذكور بطرق  
 الجواز حيث خبر بعدم الوجوب المستدل بالنفس من مطلق عدم الوجوب فانه محل القضاء في  
 حاشا بانه ان النفس قائم في حال الغيب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو من مقتضى  
 عند الغيب وايضا النفس قائم في حال عدم الغيب وشغل القلب بغيره جرم وعطش  
 مع عدم حكمه الذي هو باقية القضاء عند عدم الغيب لاشطاط من مضمون الحاشا او بالاجابة



الاحتمالية أو المقصود المطلق في القضاء ويحتمل من حكم النفس المذكور محال  
والوجود عند الوجود كان الاحتمال ان يقول الوجود والعدم عند العدم لا يدل على  
الحول ان يكون ذلك بطريق الحجاز اتفاق كلمة أو لا منهم فاكس أو يكون الحداد انهم العلة  
أو شرطاً سواء كانا فلا فائدة من العلية لانها احتمالية واحدة وهذه احتمالات كثيرة وقد  
يقال ان اذا وجد الدوران من غير ما من العلية من مية كما في المتضامين أو ما ذكر كما  
في المثلث وغيره كما في الشرط السابقي أو لعادة قاضية بحصول القطع بالعلية  
كما اذا دعي انسان باسم معتق فمعتب ثم ترك فلم يصف وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم  
بالضرورة انه سبباً لغصب حتى ان من لا ينافي منه النظر كما اطفال يعلمون ذلك في سيرة  
الطرف في دعونه بذلك الاسم وبجواب بان التراجع انما هو في حصول القطع بمجرد الدوران  
وهو ما ذكرتم من انما في النوع ان لو لا ذلك لكانت متعادله وغيره كما سبباً به تحت عنه فلم يوجد  
وأنما لان الاسل عدمه لما حصل القطع غايته أكثر فبغيره في قوة القطع الخاص من غير وجهه كما  
ان هذا الحكم لا ضروري وقد حصر في جميع النعميات فان الاطفال يتفهمون به من غير نظر واستدلال  
عما ذكرتم في احوال النظر للجمهور على ذلك حتى كما يجرى المثل ان دوران الشيء في شيء آية كون  
المدار على الدوران وبجواب بان الامكان العقلية لا يختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام  
الشرعية المنبثقة على الصالح فلا بد من بيان ذلك من مناسباته أو اعتبار من الشارح اذ في الطرح  
لجواب الجدل والقصر في الشرع ولا يشترط لها الاعتان بأداة تبيين على بعد التسمية  
بين الدوران والعلية نفس ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كانه ليس بغيره  
فكذلك ليس بلانها الحول ان لا يوجد للعدم عند وجود العلة الظاهر بتأويله مانع او علة  
تمامها حقيقة وان لا يتقدم عند وجودها بناء على بؤنة جملة اخرى كما حدث تحت خروج التماسه  
في النوم وغير ذلك وقد يقال في تريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم  
يدل على محال العلية كانه لعدم عند العدم والوجود عند العدم لا يدل على محال اعتبار الحال  
الموافقه بحال المحال في الحق والفساد قيام النفس اشارة الى بطلان كلام الفلاس  
قد كلك ان ما اشترطوا من قيام في العالين من غير حكم لم لا يوجد في نادره ولا جرح بالادلة الحكم

الشرع

لشئ غير مكلف به على محال في ما هو أدلة الشرع بان سعي عليه شيعت العلية على ان وجوده بطريق  
الضرورة انما في محال الشئ فلما لا تسلم في المائتين المذكورين قيام النفس في الحالين مع عدم حكمه  
استدلال في الآية فلم قيام النفس بدون الحكم حال انقضاء الحدوث ولما لا يلزم ذلك فلم يكن  
النفس معقيداً بالحدوث ومقيداً بوجوده بشرط وجود الحدوث وبما انفسه من  
لحدوثها ان استمر الحدوث في وجوب البدن وهو ما لا يتم بقوله ان الحدوث من الغابر  
اشترط الحدوث في وجوب الاصل هو الموضوع اذا البدن في غابر الاسل سيرة وانما يفارقه  
بان يجب في حاله يجب فيها الاسل في الجملة لما رأيت وجوب اليتيم على وجود الحدوث عند فقد  
الماء فهم ان وجوب اليتيم النوعي بالماء شترت على الحدوث وانما بهم ان العمل بظاهر النفس  
لا قضاه وجوب النوعي عند قيام في كل كنهه فلا يتصور ان لا يكون ولا بد من اعتبار ان  
فهم من مضاجعكم ان اذا لم يتم القيام الى الصلة بمحدثين في القيام من الضميمة كما في السند من  
النوم والنوم دليل الحدوث فعلى الاول يكون ذلك الحدوث بطريق دلالة النفس وانما كان  
فالظاهر انه من قبيل المضمر في الحلق دلالة النفس عليه انما الغوي يعني انه يفهم من النفس او هو  
من قبيل المشاهدة أو الغايية واعتبار ان القيام من الضميمة انما يدل على النوم دلالة لاجابة في  
هذا السب فان قلت بل هو حكم الاصل فكانت قضية الترميز ان يصح الحدوث في وجوب  
الوضع ويكتفي في الدلالة في وجوب اليتيم فلم يثبت قلت بوجهين الاول ان لتمام  
منظم بنفسه فاجاب استعالة دل على وجود التماسه لتكليفه للفتقر الى ان التماسه بخلافه  
استعمال الشراب فانه ملوث لا يقتضي ساجده حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان ترك التصرح  
بالحدث في الشرع الموضوع اشارة الى ان الموضوع عند كل صلاة وان لم يحدثنا نظر الى طهاره اطلاق  
الامر وتحقق نفسه انه قد علم بولاه الضميمة الاجماع عدم وجوب الموضوع عند القيام عند القيام الى  
الصلاة بدونه الحدوث بخلافه اطلاقاً وترك هذا الاجماع في الغسل ليس بكل صلاة بل بالجمعة والعيد  
فصرح بمذكر الحدوث وهو مبني على ما يعتبرهم البقاء في سائرهم من النوم لا على ان يتناولوا  
للحدث الجاهل بالعدم ندبا لانه لا يرد من اللغز معناه للفتلحان فان قلت من هو هذه المباحث على ان  
سببه لوجود الحدوث وقد تقرر في موضعه ان سببه اشارة القهلا لا الحدوث قلت هو مبني







عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك أنه ثبت بانضمام الإجماع وحرمه الفصل الثاني من  
الغرض وقد بينا أن العلة في القدر والجنس وحدها حرة الربا حكما يستوي شبهة تحقيقه  
لما روي أنه عني عن إباحة الربا والجنس جلا حرمه البيع بخلاف حرمه عظمة باعتبار أنها  
في رأي المتأخرين وقد وجدنا في النسبة شبهة الفصل في العلل إذ القدر حرمه من النسبة وقد وجدنا  
كان فصلا من جهة الوصف كونه ثبت ببيع العبد فاجترأ في بيع العنقه المقتضية لغير القلبية  
مكان الاحتراز منه بخلاف الفصل من حيث البعوضة فانه ثبت ببيع الله تعالى فاجترأ القدر  
الاحتراز عنه ولما كان العلة فاشية بشبهة الربا اعتبارا بقيد نسبة الجنس لم يمتد النسبة إلى  
الجنس المبرجأ به بعبارة القدر والجنس ثم من حيث الفصل  
أنه لما ثبت عليه شيء لحكمه على معنى ما لا يتقبل ذلك الحكم به بأن يكون مؤثرا أو مفعولا بالتحليل  
يتم وجوده في ذلك المعنى أو العكس أو الملائم فهو علة بالحققة هو ذلك المعنى أو العكس  
وقد ثبت عليه بما هو من كل العلة يكون العلة أو حدة أو اعتبارا بالحق لا بالاعتبار  
أن الوقوع عليه ليس بواجب الكفاية بل بالجماع أنه لو جرد فيه حكم حرمه صوم رمضان فقد ثبت أن  
العلة في ذلك الحكم وهو موجود في الكل بحكم بانه علة لوجوب الكفاية فإن لم يثبت عليه  
ذلك الشيء الحكم مبني على شمله على ذلك المعنى بل وجوده من حيث ذلك المعنى لعلية الحكم لم يبرح الحكم  
بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه أنه اعتبار بالمرسل أنه لم يثبت  
أن يشر ذلك المعنى المناسب ولا مناسبه ولا يلايه وهذا هو المختلف فيه من إيجاب العلة بالقياس  
فيجوز عند من يقول بجهالة القيد بالمرسل لا يجوز عند من يسترط القيد بالمرسل والملازمة  
فصل في الاحتراز في هذه القضية على الشيء وقد ذكرنا هذه القصة والرد على المدعيين في  
مبناها عدم تحقق مقصود الفريقين وسبب الطعن من الجانبين على الجأزة وقلة الدلالة فإن كان  
بالاحتراز يريدون ما هو له الدلالة الأربعة على حسيه وألفاظها بان من شئ شئ  
شرح يريدون أن ثبت حكما بانه مستحسن حدة من جهة دليل من الشارع فهو شارح لذلك  
الحكم حيث لم يأخذ من الشارع والحكم أنه لا يوجد في الاحتراز ما يبرح بخلاف ذلك لأن اللفظ  
الشارح في التسمية لأنه اصطلاح وقد قاله مع الذين يستعملون القوافي فيقولون المستحسن

الحمد لله

والبرية ما رآه المؤمنون حساً فهو عند الله حسنٌ وقل من أجل القيمة المطلق الاستحسان في الحق  
وهو الحق كما رتبته لما من يدانها ويحذف ذلك ومن المأقولة أنه قال استحسان في الحق  
أن يكون ثلاثين درجةً واستحسن ترك شي للحكاتب من مجموع الكفاية وأما من جهة الاستحسان  
فهو راسل مقدر في نفس المجتهد ويعبر عليه التغير عنه وإن اردنا أنه وقع له شك فلا نزاع  
في بطلان القول به فليس هو العدل عن القياس بل قياس اقوى وقيل العدل  
في اختلاف الظن لا ليد اقوى ولا نزاع في قبول ذلك في تخصيص القياس بغير  
اقوى منه فخرج الى تخصيصه لعله توفى الكثرة او العدل منه من مثل الحكم في الظاهر  
المتألف لوجوه اقوى وقد ضاع فيه تخصيصه فالسج توكا ابوالخين ابراهيم ترك وجه  
من وجوه الاجتهاد غير شامل عموم الاشارة لوجه احو اقوى منه وهو في حكم الطاري على  
العدل ومعرض بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص ويقول انه في حكم الحكم  
على القياس فيما اذا قلنا ترك الاستحسان بالقياس ما ورد في الاستحسان ترك الاستحسان  
سحقان بالقياس يكون عدلاً عن الاقوى الى الاضعف والجيب بانه اذا يكون استحقاق  
معنى آخر الى القياس بصير اقوى فاستحقاق العبادات في اعتبار الاستحسان مع انه  
قد يطلق لعله على ما يراه الانسان وقيل ليه وان كان مستحقاً عند الغير كتر استعاله  
في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجمهور مستحقاً على تعيين  
المراد منه لا وجه لقبول العمل به لا يعرف معناه وقد مرنا استحقاق الآراء على انهم لا يعمل  
مستحق عليه انما كان اقلها لعل او قياساً لغيره اذا وقع في مقابلة قياس سبق له الاقحام حتى  
لا يطلق على نفس المراد من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع غير مقصور خلافاً ثم انه غلب في  
اصطلاح الاصوليين على القياس الحق ضامه كما عدا اسم القياس الى تميزه في القياس في  
أما في النوع فاعلان الاستحسان على النوع والجماع بالاعتقادي فيست بوجه الشك بها  
فأجوب بانه لا يشك في اعتدال ظهوره في الاستحسان والاعتدال  
فكنا رب الاثر والضعف يقدرا على العناد وانهما لا يشك في تحقق المقابلة بين القيسين في  
كل من الاستحسان او القياس والمراد بظهور الوجه الاستحسان ظهوره بالنسبة في











المسألة

九

ما له ان يخرج الحافه ونقصه او كلف لانه لا يعلم عدم الحافه وعدم سقوط العصه فضلا عن تاسيسه  
 لان القيد لما هو على تقدير ان يحصل حل الحافه على موده وبكيفية التمسك بالعرفه القدر  
 وانما في الخارج الجنس حدث في التبيين كذا في الاستمر الخارج كما في الاختصاص في كل السور  
 صار عفو او سقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باوارة التماسه فكذا احسنه في  
 غير السيلين يكون حدنا يكون عند الاجل والعفو كما في العرفه القديم وهذا راجع الى منع انتقال الحكم  
 وذلك لان التماسه يجرى من ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الى من احدهما  
 العلم ان بعضهم الى ان البعض غير صحيح مع ان العلة الموده لان التماسه لا يثبت الا بغيره  
 اجماع ولا تنصق للمسا قضيه وجوابه ان ثبوت التماسه قد يكون ثابتا في بعض الاعراض بالنقص  
 وان انزع ما حده الطريق المذكور فقدم التعليل والافاقان يوجد في صورة التمسك ما من ثبوت الحكم  
 اوله فان لم يوجد فقد بطل التعليل في مناعه بخلاف الحكم من التماسه غير مانع فان وجد مانع لم يطل  
 التعليل اتساقا فلا يقتضي العلة كما ذهب اليه الاكثرين وذلك بان يوجد له بالعموم باعتبار  
 تعدد المانع ثم يخرج بعض المانع تاثيرا له فيه وبقي التماسه مقتصر على المانع والاخر كما قولنا  
 عدم المانع جزء للعلة باعتبار جزئها او شرطها والى هذا في بعض الاسلام وتبعه الله تعالى  
 القول بالخصيص العلة لعدم المانع فعدم شرط العلية الوصف وعند الاكثرين فلو كان  
 من العلة وانتفاء الحكم في صورة النقص عند يكون مستندا لعدم العلة وعند الاكثرين في قوله  
 المانع وهذا لا يخفى عليه البعدى والاحتجاج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القائلان  
 على الورد في العلية وكما ان التخصيص لا يخرج من كون العام حجة لذلك البعض لا يخرج من كون الوصف  
 علة وبما سمع من اهل الادلة الشرعية وجميع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراد  
 كسبه العلة في موده والنقص مانع من بعض العلة يشبه التخصيص لخصص مانع من ثبوت  
 الحكم في النقص الثاني ان العلة انما يتناول الجدي منه بصورة الاحتجاج وقد اعدم الحكم فيها  
 لما من هو ولي الاحتجاج ولا يقتضي تخصيص العلة ان هذا الثالث انما يختلف الحكم في العلة بحمل  
 ان يكون لغا في العلة ويحتمل ان يكون مانع من ثبوت الحكم والعلاقة بين المانع وبين ثبوت العلة  
 بيان لحد المحتملين وهذا يبره العلة التعليل فان الحكم يختلف عنها مانع كالاخر وبما يلائم



الحاشية المطبوعة بالطلوع المحلول  
 ذكر العالين في تخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي  
 ثلاثة اقسام المانع قد اورد فيها المانع من انشاء العلة ومن تمامها وان كان يمكن ان يكون  
 قبيل المانع المتعبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والصنف غير محال ثم قد اورد  
 من موانع الحكم ومن العلة بوجبات عدم الحكم ليشمل المانع من الحكم نفس العلة انعقادها او تمامها  
 والعودة في اقسام المانع هو الاستمرار المذكور في التقويم اربعة لانها كان بحيث لا يردش مع شيء من الاجزاء  
 من المانع من الانعقاد والانعقاد والانعقاد المانع من تمامها وكل من في العلة وتزاد بعضهم قسم  
 خاصا انظر الى ان الحكم انما يكون تمامها واما ولا جبر في العلة بالتمام بل تمامها كاف في كونها في القيا  
 الحديث ثم التقصير هو العلة فلذلك هو الشرعيان وقد اوردنا في انهما العبيتين لزيادة التوضيح وفي كونها من  
 الجرح فغيره من غير العلة بل من لزوم الحكم نظر لان ان اريد الحكم القدر في جرحها في اقسامها  
 الجرح فهو لازم على عدم جرحه من غير العلة بل من الجرح وقد يجب ان الحكم في الجرح على وجه  
 يعنى عليه العلة لعدم مفا ومدة المضي فالاندماء المانع من تمام الحكم لعدم المفا ومدة وانما انشاء  
 الجرح وكون الجرح صاحب مفا فلا ينعقد لتحقيق عدم المفا ومدة الا انما ادم جرحا فيكون ان يرد لعدم  
 المفا ومدة بالاندماء ويحتمل ان يصير لانها مفا ومدة الى العلة فاذا احرازها بعد ذلك انشاء العلة  
 العلة وكان في المانع من الحكم ثم لا ينعقد في انشاء العلة على الشايع والا فان في هذا المعنى في  
 المضي المصاحبة والاصابة للجرح والجرح ليس لان الدم وهو لزوم الوقوف الرجوع ولما ان تخصيص  
 اجاب عن الاحتجاج الاول باننا تخصيص من الاحكام التي لا يمكن تقديرها من اقسام العلة  
 القليلة التي لا تفرع اعني العلة لان تخصيص من لزوم الجرح في الجرح من جرح العلة والاعتراض  
 بالشئ يوجب اختصاصا من لزوم جرحه في المانع وجود المانع بدون اللزوم وهو جرح في المانع  
 عليه بان لا يتم لان تخصيص من لزوم الجرح في الجرح في العلة كذلك ويعني تقدير الحكم لتمام  
 مثله في صورة العلة فيثبت في العلة تخصيص بعدم الجرح في تخصيص العلة بعض الافراط بعض الافراد  
 ينصف القليل بالبحر ضرورة استعماله في غير ما فرضه ولا يمتنع انشاء العلة في اذ ليس من شأنها  
 الاضافات بالحققة والجرح في الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان في تركه  
 القياس بل في اقرى منه وهو ليس من تخصيص العلة بل في انشاء الحكم في صورة القياس في

على عدم العلة على تحقق المانع مع وجود العلة  
 من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تقدير الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة  
 من غير تقدير لعدم المانع وكل ما ليس من وجوده وجود الحكم على اختلافه من وجود المانع لا يكون  
 علة ولا كان هذا الوجه محال لان حكمه لا ينعقد مستقلا على العلة المستقلة اشارة الى  
 بقوله مع ان هذا المقيد وليس في الآخر انهم اجماع على وجوب تقديره عند اجماع وجود  
 العلة من غير تقديره من غير تقدير المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تقديره عند وجود المانع  
 من حكمه المقيد لان المانع بالعلم ما يستخرج مما توقف عليه التقدير من عدم المانع وغيره على  
 انه شرط للعلة او شرط لها فنقد وجود المانع يكون العلة محدودة من عدم ركنا او شرطها ومنها  
 تقسم ومكان عليه النظم يكفي العلية صورة اشترط الحكم اولا في تمام الاجماع على وجوب  
 التقدير مطلقا بل بشرائط وقيد كثير منها عدم المانع والى كذا كثير في الاطلاق اقسامها  
 على العلم بالقياس كما في قولهم العلم بعدم الجرح والى كذا عند عدم التخصص وقد  
 أي عدم العلة قد يكون زيادة وصف على ما جعله علة بان يكون عليه شرط عدمه وذلك في  
 فيستلزم وجوده كالسلب مطلقا في غير المقيد بشرط علة الملك فاذا اريد عليه خيار لم يمتنع عدمه  
 علة فالسلب بالاطلاق مناصا ما يباين المقيد بشرط علة لا الشرط بالاطلاق فانه لا يوجب  
 له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد في غير الجزئيات فانه يتوقف على السلب بالاختيار وقد يكون  
 استقصاؤه وصف هو من جملة الزكاي العادة او شرطها فيستلزم اكمل بانفسا وجزئيه او شرطها في  
 الجرح فانه مع عدم الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة ومنه اي من دفع العلة للجرح  
 في دفع الوضوح كما يقال اليهم في التلخيص كالا استعماله في غير شأنه قد ثبت اعتبار الجرح  
 في كراهية التفكير كالجرح على الخلف وهذا القياس في تقديره العلة ولا يمتنع من الشايع اختصاص  
 الوصف في الشئ فيثبت في دفع العلة للجرح عدم الانعكاس وهو ان  
 لا يوجد الحكم ولا يوجد العلة في هذا لا يندرج في العلة بل هو ان يثبت الحكم على شيء كالحكم بالسلب في العلة  
 في الارشاد كالجرح العلة العقلية فان لم يكن كراهية الجرح في الشئ فيستلزم عدمه فيستلزم عدمه فيستلزم عدمه  
 على معلول ولا يبعد بالتخصيص انه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا الى من حيث انه علة مستغنى عنه من



حيث ان الامور على مستقلة على انه لازم في العلة شرعية او ليس بحيث تأتي بالانجاء وقد مر جوابها  
المتموضا في الفصل من البول والعايط والرافف وكذا في حصار حديثه بكل من جرد من هذه المسائل  
ومن الفرق ويومان يتبين في الفصل وصفه كمنخل في العلية لا يوجد في الفرع ويكون  
حما صله منع عليه الوصف وادعاء ان العلة في الوصف مع شيء آخر وهو متبطل عند كثير من  
الطريق الاكثر وان لا يقبل من وجهين احدهما غضب ضد العلية والآخر ان العلة لا يوجد  
في شئ في وقت الاكثر فاذا ادعى عليه شئ آخر وقت موقفا للوجهين وقد اختلفا في العارضة فانها  
انما تكون بعد تمام الدليل فالعارض لا يستقيم لا يتبين  
جدلي بعد ذلك به عدم وقوع الخط في البحث انهما في العارضة وانما هما ان  
المعلل بعد ما ثبت كون الوصف مشترك في علة ثم ينعى الحكم الفرع ضرورة ثبوت العلة  
سواء في العارضة او لم يوجد لان غاية الامران المعترضين يثبت في الاصل عليه صفة يوجد في  
الفرع وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك لموجب التقدير نعم لو اثبتنا العارضة في فرع بناء على انه  
الحكم في الفرع كان فاصلا الا انه لا يكون مجرد ابل بيان عدم وجوب العلة في الفرع بناء على انه  
العلة هي الوصف الفرع ورضع عدم المنافع كمن لم يجز ان يقول لما قلنا من ان قصور  
الجنابة بالخط لا يوجب ابطال الحكم بل هو حجب لما خلفا عنه فاجاب ان العلة ان يكون لها  
محيية من القصاص والحد الذي لا يكون مما لا يلائم لا يلائم طريق المراجعة دون الحقيقة اذ الخلف لا  
يزال في الاصل والى ثبت عند تعذر والمصادر ان القضية الحقيقية القصاص اثبات شرط الحكم الاصل  
في الفرع وهو مستفود هنا لان الحكم في الاصل هو خطاب بيجاب خليفة المال من القصاص في  
في الفرع وهو الحال بيجاب من جهة له ومنه انما انه في موضع مقدم الدليل اما  
مع السند او بدونه وانما ان يكون المنع مبيحا عليه ولمسا كان القصاص جيبا على مقدم  
هي كون الوصف عليه وجود بل في الاصل في الفرع وتحقق شرط التولية بان لا يفرع حكم المعنى  
ولا يكون المنع معدولا به عن القصاص وتحقق اوصاف العلة من انما يفرع من كان المعنى من المنع  
كل من ذلك بان يقول ان ما ذكرته من علة الاوصاف صانع العلة في قوله ما نه في نفس  
الفرع ولو سلم فلا يتم وجوده في الفرع الا ان لم تحقق شرط التولية وتحقق اوصاف واختلاف

في قوله

في قوله انما نه في الفرع فيقول ان القصاص الحاق باصل جامع وقد حصر ولا يكلف اثبات  
ما لم يندعه ولا يجيب بان لا يند في الجامع من طرف طلب العلة كمالا لا يند في المنك بكل طرف فيا  
الي القصاص فيقصر القصاص صانعا في العلة علة مثل ان يقال القصاص ما يفرع من حيث كمالا في هذا  
احصاح المقدم في جريان المناهضة في نفس الحكم الى مبادي بقوله لاحتمال ان يكون متبعا بالاصح  
ولا يلائم الاطراف وكما تعدل بعدم والاستحالة الا يكون العلة هي الوصف الذي ذكره فان كان الحكم  
المعليه بل يكون العلة في فرع كما اذا قيل عبد الله لا يقبل ما يفرع كما كانت فتقول ان العلة في الاصل  
اعني الكتاب كونه علة بل حاله السحق انه السيد او الوارث وقد ذكرنا في مسألة الاختلاف  
في العلة في اعلم ان المناهضة في نفس الحكم هي سادس المناط في عدم ورودها في القصاص اذ قلنا  
ما تكون العلة قطعية وعندها يرد ما يجمع للعلة التقصير عنها الى حاكم العلة وهي كثيرة  
وكل منها اثبات فيطول العلة في القال ويكثر الجواب ثم ينبغي ان يكون ذكر المناهضة على وجه  
طالع الدليل لا على وجه الدعوى واقامته في ولا يجزى ان تقع المناهضة بعد ظهورها في فرع  
ان يثبت بالعلم والاصح تأثير الوصف بمعنى اعتباره في فرع في نوع الحكم وجبته و  
يكون علة الحكم جبر او يكون مقتصر على الاصل بخلاف فساد الوضع فان لا يجمع بعد ظهور القاص  
والجند جعل في الاسلام تدفع العلة المؤثرة بالهبة لصدقة المعارضة فيجوز وبالنقص فساد الوضع  
فانما نعم قد مر في النقض فساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج الى الجواب ويبان انه ليس كذلك  
واعلم ان المعترض ينبغي على ان يجمع جميع الاعتراضات الى المنع والاحتمال ان خرف  
المستدل لا لازم باثبات مدعاه بدليله وهو من المعترضين عدم الاكتمال فبعد عن اثباته بدليله  
والاشارة يكون بعض مقدماته لتبطل الشهادة وبطلانها من المعارض لطيفة بها وقد تميزت  
عليه الحكم والرفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته فجمع مقدمه من  
كوتلنا الدليل عليها وهم سلامته يكون بافاد شهادته في المعارضة لما يقابلها وما يفرع من شهادته  
فما لا يكون من القيد ليس لا يتعلق بمقتضد الاعتراض في النقض وفساد الوضع من قبيل المنع و  
القلب على العكس في القول بالوجوب من قبيل المعارضة ومسا كونه المقدرة من تخصيص المناهضة  
بالمنع مع السند يطل حصارا في المناهضة جارية من منع مقدمه الدليل وسكان مع











الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يحتمل الحاجة الى التصرف في الولاية  
تأكل الصدقة بخلاف النفس فانها تنال ما بعد الوجع ايجب بانه قد يكون بالنفس  
في القصر لعدم الكفر بعد ذلك ولا يحتاج في المال الى كونه فسادا  
تقبل لما سبق من ان الاستدلال لا يكون الا للتصديقه وكذلك قلنا ان كونه موزونا مقابل بالنفس  
بحوز متفاضلا كالذهب والفضة فعارض بان العلة في الاستدلال هي التينة دون الوزن وتقبل  
عندنا في راء لان مقتضوا المعترض الباطل عليه وسنوافر احتمالا ان يكون كل منهما مستقلا  
عليه وان يكون كل منهما جازة عليه فلا يصح الجزم بالاستدلال في الولاية الوصف الذي ادعى المعترض  
عليه فكانت مستقلة الى مجموع عليه من ان يجوز ان يثبت الحكم على شئ وكذلك لان وصف  
المعلول لا يحتمل ان يكون جازة عليه وهذا كاف في عرض المعترض اعني الفسخ في علية وصف للمعلول  
بذلك الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف ولعله ما يشرع لانا نقول - نعم ولكن لا نقول ان لنا  
وج يجوز بان علية وصفت آخر موجبا لروا الطن فعلية وصف للمعلول مستقلة  
الاشياء الاخر الذي ادعى المعترض عليه اذا عارض مختلف فيه كان قيل كلفه مكيل قوله بل عينية  
متفاضلا لا كلفه فيعارض بان العلة هي الطعم فيصدق الى الفواكه وما دونها فيكسح الحجة  
بالجفتين وجوبا لانا راء انها مختلفة فيه فقلنا اننا نقبل عندنا ان المعلول والمعرض قد  
اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذا لم يستعمل كل واحد منهما في فرع المختلف  
فيه فاثبات علية لحددها يجب في علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا ادعى في الفرع جميع علية فانه يجوز  
ان يلزم للمعلول عليه وصف العرض ايضا قوله مستقلا العلة كما اذا ادعى ان علية الزهر هو كبره  
الوزن لم يلزم ان الاقتضات والاختلاف ايضا حلة لصدى الى الارض كذا لا يمكن ان يلزم ان  
الطعم ايضا علة لانه فيكره بان الربط في الشايع مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف  
الفعلة وتأثيره فاستفاد وبقوة على وصف المعترض كاسر في من الممكن قلت المراد ان ثبت  
عليه كل منها يستلزم علية الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية لحددها ما لم يوصف  
وليس المراد بان يطل على وصف المعلول فثبت صحة علية وصف غير للمفارقة وانما عند  
فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لحد الوصفين تأثير في الولاية الاخر نظر الى انهما

يجوز

جواز استقلال العلةين وانما الاتفاق على قضاو لحددها لا بعينه بل في الولاية الاخر بل كل من  
الحجة فيقول ان من توجيهه وفيه نظر لان عدم تأثير حددها في قضاو الاخر لا ينافي في قضاو  
احدهما عند صحة الاخر لا ينافي لكل منهما بحددها الصحة والقضاو اذا الكلام في ما ثبتت علية لحددها  
لانا نقول - لا معنى لقضاو العلة الاخذ من هو انه لم يبق الظن بالعلة ما لم يوصف بالصفة والاشياء  
العلة لحددها ولا ولو لم يبق دون الشرح فصل في الاعتراضات التي تورد على القضاو  
التي لا يظهر تأثير علة كلفه فيها مجرد دوران الحكم مع العلة انما وجوده فقط وانما وجوده او غير  
قد يفتي ان مراد بالعرض هنا ما علية بمعرفة العلم المناسب للقيام بفتح العصور بنوع من العلل فلا  
الكلام في اشتراكها في الممانعة والمناقضة وقضاو الوضع ولا يخفى جواز المناقضة في الطرد  
فيها لغيره وسنذكر كلام القصة يومهم باختصاص القول بالوجوب بالعلل الطرد بحيث قال انه  
يلزم للمعلول العلة الوصف وانما جدير بان حاصلا القول بالوجوب دعوى المعترض ان العلة  
لا يلزم في غير محل النزاع وقد ما لا اختصاصه بالطردية وهو يلزم القول بالوجوب العلم  
انهم لا يبالوا بالحد العللي لتعليقه مع قضاو النزاع في الحكم القصور وهذا معنى قوله لم يشرع  
لنحوه المستدل بحكمه لعل له علة لا يلزم تسليم الحكم المنازع فيه ويقع على ما له اوجه الاول  
ان يلزم للعلل تعليلها يتوهم انه محل النزاع او يلزم منه انه لا يكون محل النزاع ولا يلزم ان  
تصرح عبارة العلل كما اذا قال العلل المتعلق قبلها بعينه علة ما في القضاو كالقضاو  
يجب ان النزاع ليس في عدم المناقضة لاجاب القضاو وانما محل المعترض جواز علية  
بل هو كذا في مسألة تليق السج وتعيين اليه فان العلل يرد بالثبوت حاصلا لحددها لغيره بل  
مراده وبالصحيح يعني تصديقا من جهة الصياح وان تحمل التثبيت على جعله لحددها لغيره  
والصحيح اعم من ان يكون بعينه الصياح او بعينه تعيين الشارع حتى لو صرح للمعلول بمراده  
لم يكن القول بالوجوب بله متعين المانعا فانما ان يلزم للمعلول تعليله بطلان ما يتوهم  
ما أخذ الخصم كما اذا وقع السرة اخذ مال الغير على سبيل اعتداده باحة وانما يلزم  
الاعتان كالتصديق لغيره لان استيفاء الحد غير لالابارة في اسقاط الاعتان الثالث  
ان يثبت معلول عن بعض المقدمات الشهيرة فالأصل ان يسلّم المقدمات المذكورة وتبقى النزاع تعيين

١٠



حكم المعلق فيصير قبا كما في المسئلة مثل المرفوع فان المعلق يدان الغاية المذكورة في الآية غاية الفصل  
والغاية لا تدخل في الغاية فلا يدخل المرفوع في الفصل والسياسة بها غاية فلا تقاطع ولا يمتنع  
الاستدلال فثبت في الفصل والادلة في المرفوع بالمدعمة المطوية لتعين مقوما شمس لا يخفى  
ان هذا ليس من قبيل القياس فثبت ان يكون المعلق مرفوعا وفيه شبهة على ان الاعراضات لا تخفى  
القياس بل تعميم الادلة فان قلنا كيف يكون هذا المثال من القول بالوجوب للمعطل ان  
يكون عدم دخول المرفوع تحت الفصل في الآيل لا يلزم ذلك فثبت المعترض في القول بالوجوب  
لأنه ما لا يلزم به المعلق تعليله ومن حيث انه معطلة في مرفوعها لا يلزم الا لعدم دخول المرفوع  
تحت ما هو عليه لانه قد انزل في الآيل مظهرها ذكرنا ان الله اذا اورد مكانا مثله تعين ان فيه  
سنة من السرة او نحوها ليكون فيه ما على اقسام الله كذا في انب فالاستدلال  
ثالث وزيادة لان الثالث من المعلق وفي الاستدلال ان قد وكل العرض بالربيع  
او اكثر وقد باطل من الربيع في ايجاد الفصل ليس من ضرورة الثالث بل من ضرورة التكرار في الفصل  
في الركن الثاني على سبيل المثال دون التكرار وهو ما لا يطالبه كافي في قوله والركوع والسجدة  
خلاف الفصل فان تكبيلة بالاطالة يقع في غير عمل الفرض فلا بد من اقل من المسح على الارض من  
غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع من عمل الفرض فيمكن تكبيلة على الفرض بالاطالة  
والاستدلال على ان التكرار ربما يصح شيئا زيادة فربما يوجب كون النسب  
هو التكبير بالاطالة دون التكرار وهو ليس بالمعنى الذي هو على هذا القياس لانه لا يوجب العلم  
المشافي المانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل والفرض او منع ثبوت الحكم في الاصل والفرض او منع  
سلسلة الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل المعلق انما هو لا يثبت حكمه في  
الفرض ليس الحكم في الفرض يكون معا المدلول من غير خروج في التاكيد فلا يكون موجبا قلنا المرفوع  
اسكان ثبوت الحكم في الفرض فيكون معا الحق شرط القياس او من شرط القياس اسكان الحكم في الفرض  
انما منع ثبوت الوصف في الاصل فلا يقال مع الراس مظهره من التاكيد في الحقيقة فيكون في الفرض  
فكما يقال كفاية الاطوار عقوبة مستقلة بالجماع فلا يجب بالكلية ان يقال لانه انما عقوبة  
مستقلة بالجماع بل ينسب الاطوار على وجه يكون جنبا فيمكن ملة فالاصول انما في الفرض كذا

الوصف

العدم والحكم عدم الوجوب بالكلية والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع ان لا يعلل صدق  
كفاية الوصف فثبت ان ما يقال ان هذا المنع نسبة الحكم الى الوصف يعني ان وجوب الكفاية لا  
شعاع بالجماع بل بالانفراد وكذا يقال في منع التفاسير المتعينة مع معلوم بطوعهم كما في قوله كسب  
الصبر بالصبر مما لا يقدح في ذلك ان اردتم التماسا مطلقا او في الصفة لانه اذا شجب الجواز فلا يمكن  
للمعترض ان يمانع من الصبر بالردى جازما وكذا يمنع التغيير بالتغيير مع كون عدد جباها اكثر وان اردتم التماسا  
بحسب المعيار فلا يمكن شجوها في الفرض يعني منع التفاسير المتعينة فانها لا تدخل تحت كسب الصبر والمعارض  
الوصف في الفرض في المثال الاول مستعين وفي الثالث معنى على هذا التقدير وان اردتم  
ان ان ادعت حرمة ما غير متناهية بالجماع وانه فلا يمكن ثبوت الحكم في صبر الصبر ما بصبر مجازة فانها  
اذا كذا لم يفسد احد ما على الاخر عاد العتق الى الجواز فان قيل المراد مطلق الوصف من غير اعتبار  
الاشياء في عدمه ليجب بان شرط القياس شامل للحكمين كالثبات في الاصل وهو قد وقع في الوصف  
المطلقة على الثاني بالجماع وهو غير ممكن في الفرض الثالث فانه هو منع وهو ان يثبت  
على حدة نقيض ما يقتضيه وهو مطلق العلية الكلية بقرينة فساد الاخر في الشهادة او الذي لا يثبت عليه  
النقصان ولا يمكن الاعتراف عنه بتعينة الكلام بخلافه فانه يمكن ان يثبت عن فردا  
بان يفسر الكلام نوعا غير من قبيل الوصف كالتكليف في قوله فيستغفر  
تجشع فجاب بان المراد انما مظهر ان حكمه ان فلا يرد النقض بغيره كالحديث والسراد بالآخر من  
فردا فانه قضاه ان ياتي الكلام بحيث لا يرد على ذلك فانه لا بد من المناقضة بعد ما راد  
يكن ويجوز ان يفسر الكلام على ما سبق ولا يقال الكفاية غطت على قوله لا يجاب الفرض وعدم  
عن اثار الوصف مع حيث لم يقل بان يرد احد ما مظهره ان الفرض لا يشترط بان على مقتضى الكفاية  
في الايراد بل يقول ان الايراد لا يقتضي الكفاية قبل الأعضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا  
كونه على التقدير وجب من شرط الشرع بان ان يثبت الورد على مقتضى الكفاية فسر معنى انه لا يوجبها  
فما قلنا الكفاية وانما حيز بان لا يتلوه فلا فساد في منع ثبوت الكفاية معنى على العدة  
فما قلنا ان يكون شافيا فيه الكفاية ولا يتلوه في منع المشافي كان استدلالا بوجوبه على مطلق ما شاء  
الكفاية مع الايراد لكنه لا يتلوه في مقتضى العام اذا لم يفسر ما بيان ان الحكم قد يثبت على العدة



لا يقتضيه وكذا أسسه الحجج بديه التفصيل فان الشاخص ذهب الى انه يقع عن  
الفرع كذا اذا حجج بديه مطلقه لان إطلاق النسيم في العبادات التي يتنوع الغرض والنفل  
ينصرف الى النفل كما في المصروع وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق لم يضر  
والنفل صرفا في حال استحقاق نية الفعل للمفروض وليس في هذا فسادا للوضع  
ان ترتب عليه تقيض ما يقتضيه وكما سئل في بيان معنى ان فيه حمل انطلق وهذا  
ما لم يقل به احد والما يقع الخلاف في حمل المطلق على المفترض ثم ذكر بعض علمات  
ضاد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من  
الكتاب والسنة والاجماع وثانيه ما يكون الوصف مغايرا لخلاف الحكم الذي  
به كما يذكر وصف مشعر بالانقباض في يوم الحقيق وبالمعكس ولا يخفى ان  
المشعر ليس بالفرع من اليوم الاول للمعصوم في ذلك الموضع  
انفس وبقاء الشخص كالصالح يتعاقب بقاء الفرع ولا شك ان المعصوم يجوز الاحتجاج اليه بالادلة  
والاقتضاء من غير التعميم والتصديق لهذا كان طريق الاسرار الى القادوس لعله ايسر كون النسيم  
اكثر نفعا من تبتا شرط التقابل في ذلك المعصوم على كونه داخل في ضاد الوضع لانه يقتضيه ما  
يقتضيه من التوسعة والتيسير الوضوء والتيمم هما من نفل على كل وقت  
في شرط النية في الوضوء والتيمم هما ان صلاة مكنتا فترقا ولما كانا واحدا يمتا انما راد ما  
يكال للاختلاف وجوب ان وما في شرط النية من ترجيح المصداق وتوقف بطلان التردد او التوسيع على  
التعقيب لانه لا شرط في النية فلا بد من التمسك في المناقضة بان يقال لمرادها انها تظهر حكمي ايها  
تعدا غير معتول لان معنى المظهر انما هو التماسه وليس على اعضاء المتوسع بها سائر المظهر  
لا يجوز لما الخبا للامانة ولما عليها امر مقدرا حشر الشارع ما في لحد الطهور عند عدم الحذر  
وحكم بان الوضوء بغيره شرط النية بحيث لا يتبعه بخلاف يظهر في البحث فانه حقيق لما فيه من ان  
النفس بالماله سوال في اوله لم يوفقوا للعرض ان اردت نفس المظهر لوضع الحدث وانما العرق  
غير معتول فمخرج كيف وانما يظهر بطبيعة كما انهم مدرو وقد خلق الله الطهارة في اوله فحصل  
بذلك الله النفس حقيقة كانت او حكايته نوي اوله بنوع خلاف التراب فانتهى نفسه ملوث لا يصير

مطلوباً القبال قصد والنية وإن اردتم أن الموضوع يظهر حكمي يعني أن النجاسة حكمية حكم به الشارع  
في حق جواز الصلاة يعني أنها نافذة كنجاسة الحقيقية أو مسلم كنه لاوجب شراً أو البعد فيها  
وإن النجاسة مادة الذي يخلق ظهوراً فإنه أمر معقول فلما كان الحكم في استطراد النية طريقة أخرى وهي أن  
الموضوعية أي عبادة لما فيه من تقويم الرب لاشار للأمر فمن استحسان الثواب بدله القول على  
على الموضوعية على ثوب وكل قرينة هي معتبرة إلى النية تحقيقاً بمعنى الإخلاص وقصد العزيم إلى الله تعالى  
وكثيراً العبادة عن العادة أشار إلى الجواب بأنه إن اردت أن كل موضوع قرينة هي ثم فإن من الموضوع  
ما هو متعلق للشأن فقط غير فعل البدن فالجواب وإن اردنا البعض فلا نرى في استحسان الإلية  
فإن الموضوع لا يصير قرينة بدون النية لكن جميع العلوة لا تتوقف على قصد وهو قرينة بل على الظاهر الإحصاء  
المحصوصة عن كذا لا يصير العبد به العمل القيام بين يدي الرب فافان قلت هو ما مورداً الفصل  
وهو فعل اختياره بيقول بالقصد فلما يصير على النفس العزم قصد منه وأيضا قولنا  
إذا اردت أن الموضوع على الإيمانية متناهية فيكون معنى الآية إذا اردتم القيام إلى الله  
فموضوعي لذلك قلت الكلام في أن الانيان بالموضوع والمأمور به لا يصح بدون النية لكن كل قصد  
لا يتوقف عليه أن الموضوع مقصود وإنما المقصود حصول الطهارة وهي متصل بالمأمور به فإن لأن  
المأمور به يظهر بالبحر بخلاف التراب ولا يصير مظهر الأمان شرط الذي ورد به الشرط وهو كونه للخلق  
كذلك مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار أن كثير من شايخنا ينظرون أن المأمور به  
من الموضوعيات بغير نية فذلك غلط فإن المأمور به عبادة والموضوع في النية ليس عبادة لكن أيضاً  
لما لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالشيء إلى الجملة فإن المقصود هو  
التمكن الجملة بالحصول في المسجد فإن قيل فينبغي أن يشترط في مسجداً أن لا يظهر  
بحر ولا سابه فيز معقول انجيب بوجود الأول أن الطهارة عليها قبل فالحق  
فيكونه باكله التقليل الكثير وحسن فذلك لما في فعله من دفع العوج الثاني أن المصلحة خلف عن  
الفعل ففما للوجه فيعتبر فيه علم الاموال وهو الاستغناء عن الله الثالث أن الاضافه  
بغير الاستغناء أن الله الحديث في افادة الظاهر لما في المنزل من القوة لكنه يظهر الجسدية في النجاسة  
من الضعف لكونها حكمية بخلاف الحدث فإنه نجاسة حقيقية عينية وخلف عن ذلك تيسر



وفعل الحج فان قيل هب ان تطهير الجاسد الحكيم بالما معقول لكنه لا يقدر  
 استغناء الوضوء عن الذبحة لا الوضوء عن عار من غسل الاعضاء الثلثة مع الحج  
 وغواها والمراد بفعل الاعضاء الاربع على طريقة التعليب وهو لا يقدر معقول لان  
 المتصف بالنجاسة للحكمة اعم بالحدث جميع البدن فكل الشئ بازائها والظاهر  
 بفعل بعض الاعضاء الذي هو اول البدن خصوصاً الذي لا يغير يخرج عن النجاسة  
 لطيفة الموثوقة في ثبوت النجاسة للحكمة ليست معقولة يجب ان لا يثبت  
 بدون التمسك كالتمسك الجيب بان لا يثبت ان لا تضار على الاعضاء الاربع غير معقول  
 فان دفع الحج بالقطاطبا في الاعضاء في الحدث الذي يعتد بذكره وثلث وقوعه  
 ولا تضار الاعضاء التي هي غير له حدود ولا أعضاء وفيها طوله وعرضه  
 اصولها واما انها لكن خرج الحواس ونظر الانفعال مع انها منسنة الاصل في  
 وما ونة لهولة الفعل من معقول الثاني معقول الا ان كان حيث في  
 واستد بالعماء دعا بوجوب التمسك كالحني والحيف فانه قليل الوقوع فلا  
 حرج في فعل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يلحقه البعض  
 حاصل هذا الكلام بين المناقاة بين كلامي في الاسلام ومما صاحب الهداية  
 عز الشفاء وابداء الكلام على كلامي بين ثم دفع المناقاة وصل الاشكال  
 المناقاة فلما ذكر في الاسلام ان تغفو وصف عمل العقل وانقضاء العمل  
 الى الجسد غير معقول ولا كسر صاحب الهداية ان تاتى بضرورة النجاسة  
 والاعضاء معقولة واما اور ود الاشكال على كلامي في الاسلام فلانه  
 ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الخبر يكون الخارج الضمني  
 الحدث كان شرط القياس ان يكون حكمه لا من معقول المعنى واما  
 على كلام صاحب الهداية فلانه بوجوب محقق قياس سائر المايعات على الما في  
 الحدث كما هو قياسه عليه في رفع الحدث لا مانع سواء لم معقولة النص  
 واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المناقاة فهو ان لا يثبت الاسلام

خرج

عدم معقولية بذل الظاهرة من محل الفعل ان العدل لا يستل باذراك ذلك من غير وجود الشئ  
 اذ لا يقدر العقل ان يجبر في المبدأ والوجه بخروج النجاسة من السبيلين واوله صاحب الهداية يعقل لانه  
 الشئ لما حكم من ذلك لظهوره من البدن عند خروج النجاسة من السبيلين اذ كان العقل ان هذا الحكم  
 هو كاجز هذا العقل معقولة لا يقدر العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل  
 شي وبن ادراكه لمعونة الشئ وبمقدوره فاما حال الاشكالين فالوجه في الاول ان المعنى في  
 القياس هو العقولية يعني ان يدرك العقل قبل الحكم على الوصف نعم ان يستدل كما في قوله  
 وورد الشئ في ذلك لظهوره بخروج النجاسة من السبيلين فيصير قياس غير السبيلين في الثاني ان  
 قياس المايعات على الماء في رفع الحدث فانه ما قبل انما لا يغير لانه في قوله لا يغير في الحدث  
 لانه مقدور لا يتصور فلهذا لا باعتبار انما يظهر المحل الى معقولة من النجاسة الى الظاهر حتى  
 تفصح المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسات الحكيم ولا يخفى ذلك ان النص الذي جعل الماء  
 مطهر من الحدث غير معقول انما يثبت في الحقيقة وهو من النجاسة يترد ولا اذ لا اذ حقيقة  
 فعلا ولا فقهية في السبيلين ولا في خلاف الحديث فان ازلته بالماء لم معقول فيسعدى عليه  
 الى المايعات بجامع العلم ولا ازلته ولا يخفى ان هذا ايضا قاصر ما سبق من ان تطهير النجاسة  
 الحكيم وازالته بالماء معقول فلهذا المبحث الى انية لا يقال تطهير النجاسة معقولة  
 الحدث والحديث الا ان العلة في الحدث في الفعل الموجود في الماء وغيره فيصير القياس في الحدث  
 من التطهير لا القطع وهو لا يوجد في غير الماء لان انقول التطهير هو الحكم لا الطة فتطهير الحدث  
 كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى ويكون الماء من ذلك يلزم بحرقا سائر المايعات الاخرى  
 الحدث وان كان ذلك غير محقق بين حيث ينظر انه هل يوجد في جميع المايعات ام لا على انه  
 يوجد فيها يلزم التطهير بالادلة القاطعة ثم ههنا نظر است اولاً فلان ما ذكره  
 اول التحقيق الموثوق بعينه لانه لا نظر في كلامه انما اورد الكلام المذكور من غير الجواب عن قول  
 من قال ان الوضوء تطهير حكيم لا يعقل معناه فلهذا ان يشترط فيه انية كانية وحاصله ان  
 التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبيعته وانما الغنى بالنس الذي لا يقدر ولا يصح محله الفعل من  
 الظاهر الى البحث يعني ان المراد بالنس الغير المعقول في بابا الوضوء هو النص الذي لا يخفى



الحديث الطهارة الى النجاسة لا للنقل الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما  
يعبر عن النجاسة بالانجاس بالنجس فيغير المصطلح الطهارة الى النجاسة واحدة والمقصود واحد  
والحق ان المعبر عن النجاسة هو العقل وليس معنى ان يدرك العقل معنى الحكم للنفس هو طهارة وانما لا يفتقر  
في النجاسة فكذلك استقلال العقل عن الحكم فاما انما فلا فلا بد من خروج النجاسة من  
زوال الطهارة وهذا العقل لا يحوط الى السبيلين معقول في الاختصاص على الاعضاء الاربعه غير معقول  
لكنه يتعدى من ذلك العقل في هذا الدنيا في ان يكون ايضا من أعضاء الارض بالانجاس غير معقول  
على ما ذكره في الاسلام بل لا يمكن ان يكون قوله وهذا العقل اشارة الى ان المعقول هنا هو عقول  
حرمية الخاصة في زوال الطهارة بل انما هي في الدنيا في السرية الخاصة الى جميع البدن كما هو عليه البعض  
من ان انصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بما على ان العلة اذا ثبتت في ذات كان المشتق بها  
جميع الذات كما في السجدة البصيرة فما لم يحصل في ذات في البحث او الحوادث فكانا الضرورة في النجاسة  
بل لبيان ان جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك في هذا اشارة بقوله نصف البدن النجاسة  
واما انما فلا فلا بد من ان يكون زوال الطهارة بخروج النجاسة من السبيلين في انجاسها  
زوال الحدث بفعل الاعضاء الاربعه فيخرج صاحب الطهارة الى ان الاصل معقول وفيه  
انما في حجة جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين لم يحزن الحاق سائر المائيات بالما لم يرد عليه  
من ان السبيلين كما كانا في زوال الطهارة في زوال الحدث في انجاس النجاسة من السبيلين  
فعل الاعضاء الاربعه بطريق القديم من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير  
معقول ان عقولنا فاجاب في حق تقديم حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجاسة من السبيلين  
كما استوفى الجيد مع الزكي في ما لا يتعدى في حق الحكم المعقول الذي هو من طهارة العقل  
وبما فيها عند التاوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس في الحكمين وقد ثبت خروج النجاسة  
السبيلين حيث يرتفع بفعل الاعضاء الاربعه فيجوز ان يثبت بالحاج من غير السبيلين حكم ذلك  
تحقيقا للمناسبة ويورد الشك في ان الحكم في زوال الطهارة الى النجاسة غير  
معقول فيقال ان ظهوره بفعل الاعضاء الاربعه غير معقول لا يقال ان المراد بعدم المعقول  
ان العقل لا يستعمل بدركه وهذا لا ينافي في جواز القياس كما نفع لا ينافي في جواب الحكم

على ما

الحكم لا

الحكم لا ان المعبر في الاحتياج الى النجاسة والاستقناعها ويركض الحكم في النجاسة  
تعدى ما هو معقول لا يدرك العقل معناه ان يتركه لا بد من ان لا يستعمل العقل  
باوراء الحكم او يستعمل ولا يصح ان يكون المراد بقوله يمكن تعديرا بالحكم معقول  
ان الحكم بغير العقل لا يمكن ما يستعمل العقل باوراء ولا خفي في فساد ذلك  
هذا الفصل في فصل دفع العمل العردي به فروع ام مذكور في اصول في الاسلام لم يذكرنا  
على خلاف النظر بل ان الزيادة على المعقول للظاهر فان المعقول والاصل ليس به فروع  
الحكم ويكفي في توضيح مطلوبه او امثله في فصل في استحالة القياس  
في قياس من كلام الى اخره الكلام المستطال ان كان غير ملة اصله نحو حشر في قياس خارج  
البحث والا فان ان يكون في العادة فقط والحكم فقط او العلة والحكم جميعا او في انتقال العلة فقط  
اما ان يكون في العلة فقط انما ان يكون الاثبات على القياس الاثبات حكمه ان كان الاثبات حكمه  
فكان انتقال العلة والحكم جميعا لا انتقال الحكم فقط ان كان في حكم الاحتياج الى الحكم القياس في حشر  
في القياس خارج عن المقصود وان كان حكم يحتاج الى الحكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته على القياس  
ولا كان انتقال في العادة والحكم جميعا لا انتقال في العلة والحكم جميعا في حكم احتياج اليه حكم  
القياس في ان كان حشر في القياس وصارت اقسام انتقال العلة المعترضة في اثباته اربعة الاولى  
الانتقال الى علة الاثبات علة القياس الثاني للانتقال الى علة الاثبات القياس الثالث  
او انتقال الى علة اخرى الاثبات حكم آخر فيحتاج الى حكم القياس بان ثبت على القياس السجدة  
بعد ان قطع ما في حشر الاشارة الى حجة كذا في مصطلحات اهل العلم المناظرة وكذا ايهام في البحث  
كذلك يقول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والافعال انتقال من علة الى علة الاثبات حكم شرعي بمنزلة  
الانتقال من علة الى علة الاثبات حشر في القياس في مقبول بالاجماع ميانه الحقوق وقد يقال  
ان القياس من المناظرة انما هو العلة بالعلوب فلو جاز ان الانتقال لكان المناظرة بالانتقال لكان دليل  
الذي دليل ولم يظهر الشك في ان يقول لما كان العرض الطهارة العلوب انهم جاز ان الانتقال  
لان المقصود بظهور الحكم بان دليله كان وليس في حشر الانتقال انتقال من دليل آخر الى علة نعم  
لما نقل في حشر من الاستدلال الى ما لا يناسب القياس فلا بد من ان يكون انتقالا

الحكم







يقال وقد المصوب لا يعقل انه ليس بالمصوب اذ لا يحج ان يثبت الصانع بعد ان يرى للاخر على  
 ان علة الصانع هي ما هو الغرض لا غير واعلم انه لا يلائم ان يتعدى ان يلقى احد من الاشياء  
 غير ان لا يستجاب حتى بعد في هذا الفصل بل هو متأكد من ان فاسد من جهة الايقنة الطردية وطرفها  
 وقبوله النكاحات الفاسدة بالكتاب والسنة وما يثبت من ان او اجماع ان ان العلة واحدة فهو  
 اسند لا يصرح مرجحة الى الصانع ولا يجمع كما اذا ثبت من طرفين بل انهم لو تناقروا فيستدل من وجود  
 المزمع الى وجود الاثر على افتراض المرفوع او من يثبتوا احد النشأتين على افتراض الاخر وكذا الكلام  
 في تعارض الاشياء فانه ترجح فاسد لحد العيايين براسها  
 باب  
 المعارضة في الترتيب كما كانت الادلة الفقهية قد تعارضت فلا يمكن اثبات الحكم على  
 الا بالترجيح وذلك لعدم فهمها ثم عرفت بانه لا بد من بيان التعارض والترجيح في المقصود وكما  
 الملبس كونهما حيث يقتضي لحد ما ثبتت الامور المتعارضة في محل واحد في زمان واحد شرط واحد  
 بهما في القوة او زيادة احد ما هو صحت وتوافق العسائر بالتوافق على المشكوك فيه  
 اهما وباتحاد الزمان من مثل حل المشكوك قبل الشك في حرمة عند الحيض وبالبقاء في الاضطرار اذا كان  
 احدهما اوثق بالذات كالنفس والقياس اذ لا تعارض بينهما ولست اقول ان يقول ان اوثق  
 لحد ما عدم ما يقتضيه الاثر عند جهة يكون الغالب واذ اطلق ما عدا المتق بالاحكام على  
 اتحاد الحلال في الزمان لتفادي حل المشكوك في حل اهما وكذلك الحال في الحيض وعندها لا بد من  
 اشتراط اموال مثل اتحاد الكفاية والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق افتراض وجوبه  
 ان اشتراط اتحاد الحلال في الزمان في زيادة توجب وتخصيص على ما هو الاول الامرط بانه لا ينافي فانه  
 كثير ما يدفع باختلاف الحلال في الزمان ثم التعارض لا يمنع من قطعين لا متنازع وقوم المتنافيين  
 ولا يتصور الترجيح لانه في هذه التعارض في احتمال التيقين فلا يكون الا بين الطرفين وفي قوله  
 تنا وبقوة اشار الى احدنا استحقاق التعارض من جهة ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك  
 وللمفكر في هذا الوقت وجعل الدليلين من جهة العدم ولا يلزم اجتماع التيقين او اوثقهما او  
 الحكم كماله من شيء من ذلك عند عدم ثبوت حق من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح  
 في اللغة جعل الشيء لغيره انما خلا لا يداوي بطلان محباتي ابي اعتقاد الرجحان في الاصل على بيان

المعارضة في الترتيب

قول

الرجحان

الرجحان اي القوة التي لحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقرب الى الدليل  
 ما هو اقرب الى على معارضته وان يكون تابعا حجة او قوي لحد ما بما هو اقرب الى لا يكون  
 رجحان اذ يقال ان النص لا يجمع على القياس لعدم التعارض وهذا ما خرد من معناه القوي وهو  
 الظاهر في زياده لحد التيقين على الاخر فضعف لا يصلح فيكون بحيث لو زدت جانب  
 للوزن ونحوه مالت كفة فلا بد من قيام التماثل ولا شئ يثبت الزيادة بما هو اقرب الى التماثل  
 بحيث لا تقوم به التماثل ابتداء ولا يدخل تحت قوله منفردا عن المزد عليه قصد في العادة فما  
 الدوام الا حرجي لانه لا يسمي زيادة درهم على عشرة في لحد الحائزين رجحانا لان التماثل قد تم به احدا  
 ونحوه زيادة لحد ونحوه رجحانا لان التماثل لا تقوم به عادة وهذا من كلامه حيث ينبغي  
 سراويل من جهة زنت وارجح فاما معاشر الانبياء هكذا عرف شعبي ارجح زيد على فضل زيد  
 يكون تابعا لغيره لا اوصاف كزيادة الجود لا قدر العصد بالوزن عادة للوزن ارجح في قضاء  
 الدعوى ولا يجوز ان يكون جهة لطلان جهة الشك قطعا ان جعله في حكم العدم على ما ذهب  
 اليه الحق لانه اولى بحقيق معنى التبعيه والعلم لا قوي معنى اذا دل على خلافه  
 شيء والاخر على تنقيده فاما ان يثبت في القوة اولا وعلى الثاني ان يكون زياده لحد ما  
 بما هو اقرب الى اضعف الصورة الاولى معارضة لارجح في الصورة معارضة ترجح في  
 الثانية معارضة حقيقة فلا ترجح لاشياء على التعارض لشيء على التماثل وسلك الصور من الاخيرين  
 ان بعد الاقوى كبر كرا لا ضعف كونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى اما الصورة الاولى  
 اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تنوي في العدة في التعارض من يدويه او كالتماثل  
 بين يدويين او ستة وسنين او قياسي قياسي فان ذلك انما من قبيل التماثل وليس اذ لا ترجح  
 ولا في كبر الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالليل في حكمها اذ كانا متعارضين قياسي  
 احدا يابها شاد وان كانا يثبتان او قرآنيين او شيتين قوايين وتعليين وتعليين اياه وسنه في  
 قوما كما مشهور في المتواتر فان علم البائدين منها فانه اذ لم يصح المتأخرنا خالف لحد المتأخر  
 عن الكتاب والسنة المشهورة وتعليين قياسي تعارض تحتها وي بل المقدم رجحا والا فان امكن  
 بينهما باقتدار عقل من الحكم والعدل والزمان فذلك والديكر العلم بالليلين وحيث ان امكن



المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقولنا ان قياسا عليه والاعتقاد الحكم على ما كان  
عليه قبل منعه للدينين وهذا معنى لتسوية الامور في الكلام انما هو ان السنن لا يكون  
بين القياسين اول ولا يتصور بينهما التقدم والاعراض وانما يقع التعارض بين الاجماع وبين القياس  
وقطع من نفس او اجزاء لا لا يتصور اجماع على القطع وانه لا ترتيب بين القياسين في عتق  
تقليد الصحابي ولو لم يردك بالقياس بحسب المصير اليه والاشتمال الى القياس على ما ذكره في كلامه  
شرح السقوف من انه ان وقع التعارض بين شيئين فالجواب الى القول الصحابي وان وقع بينهما  
فالجواب الى القياس ولا تعارض بين القياسين في قولنا الصحابي مثال المصير الى السنن  
تعارض الايتين قولهم في اقران ما يتصور من القرآن وقولهم فان قرأ القرآن فاستمعوا له  
فانصتوا لا قولهم من كان له من اياته قلة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنن  
روى عثمان بن عيسى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان قال صلى الله عليه وسلم في رواية  
سنة انه صلى الله عليه وسلم بايعكم بكونكم من اهل البيت فادعواكم فادعواكم فادعواكم فادعواكم  
وهذه نسخة البحث وهو انهم سرحو بان لا يفرح بكثرة الادلة بل يفرح بانها تكون في جانب  
آية او في جانب حديثا وفي رواية حديثان لا يترك الاية الواحدة بل يصاحبه الكتاب في السنة ومن  
السنة الى القياس اذ لا ترجح بالكثرة ويؤخذ من هذا ترجيح الاية والسنة على السنن اذ كان  
الحديث موافقا للاية في احد وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهو انما يصح  
لان ان كان باعنا وان نفى الاية بالسنة او نفى السنة بالقياس فاذ كان نفى الاية عن القياس  
دون نفى القياس عن الاية فهو مثله وان كان باعنا سنن قطا لا يثبت ووجوب العمل بالاية والسلامة  
في السنة وغايتها ما يمكن من هذا المقام ان نقول ان الاولى يجوز ان يصير عملة النافع لا يفرح  
في غير خلاف الخيال والقياس يعتبر بغير اثر السنة والسنة عن الكتاب في التعارضان  
يتحقق قطان ويقع العمل في المسألة الى هذا يشير كلام الامام الشريفي  
بحقق تعارض اذا التحدان وورد ما ليس المراد ان تعارضوا الدينين وتناقضوا في الحقيقة  
موقوف على التعارض وورد ما في الكلام على ما سبق الى بعض الامام العاشر من ان المراد بان  
الزمان بالتناقض زمان التكلم بالفتنيتين انما المراد زمان نسبة الفتنيتين حتى لو قيل فيهما

واحد

واحد زيد قائم الا ان زيد ليس قائم خذالم يكن شاقا وان زيد زيد قائم وقت كذا قيل  
بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت بناقضا بل المقصود ان الدينين انما يتعارضان  
يقتضي ان يخلص اذ لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لم يعلم كان المتأخر تأخرا  
ان الدينين المتدافعين لا يصدر من الشارح الا ذلك كما في سورة الحار قيل انك  
في الطهارة بتعارض الاثارة ذلك على ما روي عن ابن عمر بن عباس بن قتيبة وتعارض الخبر كما روي  
عن جابر بن عبد الله او من ينادي بفضيلة الخيرة فالسنة وما افضلت السباع وروي عن ابن  
البيهقي عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم في حادثة السور في الطهارة  
من الحج الخس فان اثنى الطهارة قياسا على العرف في ظاهر الرواية او اثر القياس قياسا على  
الدين في الحج الخس فان قيل انك في الطهارة لا خلاف في الاخبار فخر منكم في الخبر وابعثه في  
الاشتباه في القياس وجوبه لا يشبهه في السور في الطهارة فاعاد المتولد منه وهذا ضعيف لان  
ادلة الاية لا تدل على انه في القوة حيث انهم قد يكتفون به كيف ولو تعارضها لكان  
دليل القياس لا يهاكم في القياس حيث يحكم بخاتمة سورة وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان  
الشك في الطهارة انما نشأ من اختلاف الامة في الطهارة والنجاسة فالجواب الاصل على التعارض وهو  
ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا يثيق والتوضي حديثا في نزول الشك بطهارة الماء  
ولا يحدث للتوضي في الماء لم يحكم ببقائه الطهارة بان يثيق منه الحكم بغيره والحدث بالشك في الماء  
للطهارة الا وهذا فيكون له انما لا يكون له الطهارة لا بطلان الاصول وان لم يكن بد من هذا من  
الاصول ضرورة لتساوي الحكم ببقائه الطهارة في الماء والحدث في التوضي في الماء بالافق التزم الحكم ببقائه  
الطهارة اذ ليس فيه ايراد احد الدينين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقائه الطهارة في الماء ما ذكرنا  
من قارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهارة وعدمها يثبت كلام المتأخر حيث خرج اقول ان  
الاشتباه في الطهارة والنجاسة فاشد انما الى ان الشك في الطهارة حيث قال ولا يزيل  
الحدث بوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك في الحكم خبر معلوم ولا مضمون بل  
معناه تعارض الادلة وجوب التوضي وسور الحار حيث لا مائة سنة في التيمم اليه وهذا حكم  
معلوم وكذا الحكم بطهارة الماء في ذلك من شريعة الاسلام في ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة







فاشبهنا في العقود وقدر الواحدة منها بالكفاءة فدا على ان المولى قد في العقود بالكفاءة وفي  
 العود بل انهم في العود لا يولدوا أصلاً بل المولد على الواحدة الثانية أيضاً على الاثم فبذلك على ان دار  
 المولد في العود فان قيل قوله فكفايته تفسير للمولد في الواحدة التي هي الكفاءة انما  
 هي في الدنيا والتخص في الآخرة انما هي الموجد التي هي العقاب وبذلك انهم في جيب المنع بل  
 بعينه على طريق دفع المولد في الآخرة انما هي اذا حصل الاثم باليمين المتعده فوجب دفعه من اطماع  
 مسكين انما هو ان الاثم ينظم الكلام عند قولنا لا يولدكم الله بكذا ولكن وانما يكون كذا ان  
 يكون انما في مقابلة لا لا يولدكم الله بكذا فبذلك انهم في جيب المنع بل  
 عقودهم فلا وجه جعل الكلام في الآية في الثاني بخلو على انهم في جيب المنع بل  
 في الآية الباقية قلت وكذلك اللغو والتحقيق ان الاطلاق الموجد في الدينونة والآخرة  
 ليس يجب الاشتراك في المعنى في الافراد باعتبار السلف فبعد انما هو في جيب  
 العقل المنع يكون المعنى لا يولدكم شيئا من الواحدة عقوبة كانت فكذلك في النفس ولكن في جيب  
 عقاب فبذلك انما هي الكسوة والمعقوبة عند البحث  
 في التخييف الذي هو في جيب المنع بل  
 الطاء فالحق هو جيب حل الميزان بعد حصول الظاهر هو لخص لا اعتدال اولى بحصوله واما حصره في  
 مشعر بان الحاصل متفاد من قوله حتى يظهر قوله بمعنى الغاية فانه متفق عليه ويجوز ان يريد بالحيل  
 كان ثباتاً وانما هو قد انقض بالظاهر فيقول الحلال ثبات معلوم تناول انتهى يا فغير من عدم رفع الاثم  
 الحلال بما يحل اياه فيجوز ان يفتقر الى كان المراد بقرعة التخييف حقيقة الظهورية كالحال لماسب  
 فاداه ظهرت فاقول من فاعاقب العزم على يظهر في بعضه اما قرعة التخييف فبذلك  
 التخييف بما لا يقطع المعلوم على الاثم من وقوع العزم على الاثم فبذلك  
 عند الزعم معلوم من قوله فاعاقب العزم على الاثم من وقوع العزم على الاثم فبذلك  
 للزعم وقول الحلال في جيب المنع بل  
 في قرعة التخييف وفي الاطلاق على ما قد مر في الجوز ما يخرج من الزعم وهو الاطلاق في جيب  
 مشاة فوجبان ان يصرح بهذا للضرورة وذكر في الفاء يلات ان الآية مجزئة لا يقطع ما دون  
 العزم صرفاً للطلب انما هو الغالب وانما هو الحكمة فيها دون العزم وانما يكون بالاقتدار عقوبة

اي

حتى

حتى يظهر من التخييف ايضاً معناه فيقتل بجوارحه ويخفى ان في اكله عذراً ولا على الظاهر وما  
 ذكره ان افعى لا يبيت بعد ذلك  
 ان الامانة الاصلية ليست حكماً شرعياً فان قيل  
 امر حكم شرعي يثبت بعونه خلقكم ما في الارض جميعاً قلنا انما يثبت بعد هذه الآية على النصيب  
 المفعولين اي الحريم والمبيع والى هذا انما يقولون فانه انما يكون انما الامانة الاصلية ان  
 قد ورد ان كان قد ورد في الزمان المتقدم على زمان ورود النص الحريم والمبيع ولعل شرعيه الاطلاق  
 جميع الاشياء لكن قد ورد هذا الدليل قدم على ورود النص المبيع والحريم ليس على الاطلاق  
 وفي جميع النص بل قد ورد وهذا بين ان اقرب الدليل وجه لا يرد عليه النص على ما ذكره القدر ليس  
 بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكماً شرعياً بعد ورود النص على ما ذكره القدر ليس  
 الاشياء فغيره بالنص الحريم لا يكون دخلاً على النص المصطلح الا اذا كان الحريم من الدليل لاجل الاشياء  
 وهو ليس بالزعم وبالحكمة العترة في السج كون الحكم شرعياً ولا يثبت من ذلك في النص المصطلح  
 عاينكم في السج هذا المعنى انما يكون التفسير سواء كان تفسيراً شرعياً او لا فانما يكون التفسير زيادة في نص  
 التفسير فلا يثبت بانك  
 واعلم ان السج الذي هو الجود لا يوجب اشارة الى من حكم  
 الاضال فان قلت ما لا يوجب جرم ولا يوجب فذلك انما هو الجود لا يوجب اشارة الى من حكم  
 ما يوجب الجرم فان الالبسة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب او لغيره  
 فكأنه قال السج الذي هو الجود لا يوجب اشارة الى من حكم لا يوجب اشارة الى من حكم لا يوجب اشارة الى من حكم  
 لان حكم هذه السلسلة انما هو لبيان حكم الافعال قبل السج فان كان اضطراباً لا يستفاد منه الجود  
 الا عند من جاز فكيف الحال فان كان اختيارياً كما في العواكف حكم الالبسة عند بعض المعتزلة وبعض  
 المعتزلة من التخييف والاشياء فبذلك عند المعتزلة لا يوجب اشارة الى من حكم لا يوجب اشارة الى من حكم  
 والاضطرار وحل الخلاف هو الافعال الاختيارية التي لا يثبت العقل فيها الجرم ولا يوجب اشارة الى من حكم  
 يقتضي فيها العقل في جزم تنقسم الى الوجوب والندب والخطور والمكروه والمباح لانه لو شتم  
 كعدو فبذلك عندنا فاما ما قلناه من وجوب تركه فذلك ان لم يثبت عليه فانما شتم على حصة  
 فاما عند المعتزلة واما تركه فذلك وان لم يكن شتم على المصلحة ايضاً فذلك ومنه في السلسلة  
 تورد في اصولها فبذلك لا اشاعرة على الشرع انما يوجب التخييف في ان العقل حكم الحسن



والاذا فعل قبل البعثة لا يوصف عند من شئ من الاحكام اذا انقضى ردها فيقال على ما في  
ان اردت الاباحه لان لا يخرج في الفعل فيكون فلا تراعى وان اردت عقاب الشارع في القول بذكر  
فليس يستقيم لان الكلام فيها الحكم في العقل بحسن ولا في حكم الشارع فان استدرك بان يتبع خلق  
العبد ما يتفق والحكمة اباحته بغير عقاب لا يخلو ولا كان جسا حالي غير الحكمة فهو عقل  
فجوابه المعارضه فانه ملك غير فمهم التصرف فيه ولا يحل اياه بما خلهما المشبه فيصير فينا على  
يلزم من عدم الاباحه حيث وقع على الحكم ان اردت حكم الشارع في الحرمة في القول بغير معلوم  
انه لا يحرم ولا يصح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يترك بالعقل حسنة ولا فحشة حكم الشارع وان اردت  
العقاب على الاستماع فيبطل العقل في حق من يثبت رسول الله فانه على نفي التعذيب على ما مر  
قبل البعثة فان قلت الحكم بالعقل في العقاب على الاستماع مثلا وانما يكون حرم سلطان الثاني دون  
الاول قلت الحكم بالعقل يستلزم العقاب لجواز العتق بقا السل على الحرمة ان عدم الحرمة  
معلوم قطعا من ملك غير لا ينفذ وهو غايه البر وقيل ملكه قطعه من ذلك الجبر بالعدل فيما  
استدلت بانه تصرف في ملك الغير غير انه يفرج ليجب بان حرمة التصرف في ملك الغير في  
ممنوعه فانه يفتي على الجمع ولو سلم ذلك فيمن يخلصه صرة بالتصريف في ملكه والملك لها غير منزه  
عن الضرورة فان قلت اذ كان الخلاف فيما لم يترك بالعقل حسنة ولا فحشة على ما ذكره فكيف يصح  
القول بغيره او اباحته قلت المراد بالاباحه جواز الاستماع خاليا عن اماره العتد و بالمراد  
وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بصورة من صورته ويصح وانما الوقف قد مر فلا يعدم  
الحكم وقاره بعدم العلم بالحكم استماعي في التصديق بحقوق الحكم اي لا يرد له ان ملكه حكم له ولا  
التحقيق عند الله وامانته بقول الحكم على الصديق مع التصديق بشيئ الحكم في الجملة اي لا يرد ان الحكم  
حفظه او اباحته وهذا هو المختار عند القدماء الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم في طائفة وجوه  
احد ان يجرى عدم الحكم لا توقف في الحقيقة فانه غير توقف باختيار القول بمعنى انه يقتضي عدم  
العمل بالفعل بملكه وانما نهى ان الحكم قديم عند الشارع فلا يتصور عدسه والتكليف في  
جواز عنه فلا يتوقف تعلق الحكم بملك على البعثة اذ لا موجب لتوقف سوا الحرز عن تكليف  
الجماع وري بان يجوز تكليف الحال لا استلزام القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت

تعلق

تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز انما يتبع بسبب وقت آخر ويجوز التكليف قبل البعثة ليس  
منها لا شرعي بل هو متعلق في نفسه في الحسن والقيح فلا يسلخ اليك الله واليه ان الفعل يصح  
حكم الله فيهم او غير مجموع فياحترام عتد الله بان لا يتم ان عدم التوقف في حكم الله فيستلزم الا  
فانما الجمع ما دون الشارع في جعله وتركه غير متجهان وهذا مع تعليم الشارع اي اودلله فانه لا يخرج  
على فاعلة في الفعل في الترك وعدم التوقف ليعلم من ذلك كافي افعال الله وانما انما في العقل على ما هو  
وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على قدر الترتيل في العقل حكمه في الاعمال قبل البعثة  
يجوز ان يرد ما اباحه اذن الشارع في الفعل والترك على جواز الاستماع خاليا عن اماره العتد  
اما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فلا يتصور فيه خلاف ومثله الاختلاف مع انه كلام على عدم  
تحرر العقل في العقل وتحيين مراد الاسلام وان على الشارع هو ان العقل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع هو البعثة  
فلم يذكر فيه العقل حسنة مستحسن ولا في حق كمال الحكمة مثلا في العقل او في حكمه كما حاشا فانه في حكم الشارع  
لا يلزم ان يكون باسما اي ما دون ما في غير الشارع اعلمنا بان يرد ذلك على ما عليه لا يخرج في فعله وتركه او  
ولا ان يرد الشارع العبد لعقله لانه يترك ذلك فلا يكون من كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع  
بعدد الخروج فيه يكون حسنة ما ذكره الله بل يكون مضافا ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع والملة على انه  
لا يخرج حيل في العقل والترك بان يترك ذلك بعقله وهذا كلام لا يجد عليه طاب الداعي وهو الوقف  
بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل كما يتبع ام لا فبالا لانه لم قطع ان انه من في فضل حكمه  
بالمنع عنه او بعدم المنع والحق ان يمنع ذلك لا ينافي من الحكم بالمنع والتكليف بعد المنع في منع زعماء  
فانما انما ينافي من الحكم بعدم الحكم وهو لا يرد اباحته وانما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم  
العلم بان حكمه الاباحه او الحظر حتى اذ التقدير لا ينافي الشارع ولا يحل من العقل وهذا  
القول لا ينافي من جهة انما قلنا ان العقاب على القول لا ينافي التوقف في العقل في المنع في  
نفسه لان العتد في الوقت حوان لا يعلم بالعقاب وعدمه وعدم القول باعتبار عدم القول هو  
العقاب وكيف يمت وان قلنا ان قوله ومع ذلك فلا عقاب فليس يستقيم لان القول بعدم  
قوله لا ينافي لانه معلوم على ما مر فلا ينافي وقوله وقوله لا ينافي ان جعل  
حقا للشيخ وهو عطف على قوله ان قبل البعثة كان الاصل لا اباحه

فلا بد



جعل الثاني أولى لهم تكلم الشيخ بغير المشتق الذي لا يصلح ثم الثاني للثبات والثبت الثابت  
شغل على زيادة علم كاشعاري الجرح والشغل يجعل التعديل أولى ولأن الثابت مؤسس والثاني  
مؤكد والثابت من التأكيد وعن علي بن إمام أن الثاني كالمثبت ولما اختلفنا الترجيح بين وجهين وقد  
دلت بعض المسائل على تقدم المشتق وبعضها على تقدم الثاني فلما استعمل الله في كتابه في تأكيد وجه  
أخر على الآخر وهو أن المشتق إن كان جنسيا على العدم الإيجابي فالمثبت مقدم ولا خلاف بحق أنه لا بد من  
تساويهما وأن احتملا الأمرين ينظر لثبوت الأول وعلى هذا الأصل الذي ذكره في ماسا وفيه تسرع الشهادة  
على الثاني بأن ثبت في الثاني والثابت أن العلم أن الشيء دليل على تقدم المشتق أن العلم أن الشيء يجب الأصل  
والا ينظر لثبوت ثبوتين وانفقوا على أنه لم يكن في الأصل كما أنه يريد العلم بالثبوتين وأن لا  
تقدروا على هذا الشيء بعضا ما راعى مولانا وجهه لا من الأضمار من وجهه يصفه ثبت الحاشية ورسول الله  
تم بالبدية قبل أن يحرم كذا في معرفته المستغنى وأما في الثاني فليس على الشيخ أن لا يثبت  
للثاني في معرفته انتهاء مدة الحكم بعد شهادة قلبه في قلب طالب الحكم ومن هو موافقه  
والما اشترطه كل من الحق واحد والمتعارضان لا يتعينا في حق أصالة الحق وتعليل الحق في حق  
توحيدهم كونهما هو ما يلزم لا بد عليه فراجع إليه يكون له دليل على ما كان في الحقيقة لا كمال أحد  
من الأجهاد من مسبباتنا على الأول لا ضرورة أن القياس دليل صحيح وقد استدل على العمل في حجب النظر  
إلى الدلالة ضرورة أن الحق واحد لا يتركان كل واحد من القياسين دليل على حق العمل والعلم جميعا يجوز الترجيح  
فصل ما يصح به الترجيح كبر بعض أصحابنا خلفه وسيدنا أبو الترجيح في بعض المسائل والأجسام  
ترجيح المصروفين بينه وبين السنة والسنن والسنن والسنن والسنن والسنن والسنن والسنن والسنن والسنن  
والإجماع والامروءي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الضعيف من طريق المتن من آثاره وشهوره  
أعياد ووقوعه ومردود فالأول كترجيح النص على العام والمفضل على الضمير وما عتد الزمان وأما  
بينه وبين الامروءي كترجيح بقوله الذي وفي رواية كترجيح المشهور على الضمير وفي رواية كترجيح المشهور  
من النبي صلى الله عليه وسلم على ما عتد السماع كما إذا قال السعد ما سمعت وقول الآخر فالسند رسول الله صلى الله عليه وسلم  
عنه كترجيح ما لم يثبت أنكاره وإسناده على ما ثبت في الثالث كترجيح الخبر على الإجماع والسنن  
كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق لغة وكل من ذلك تغاير ما ذكره في موضع ما وأما الثاني

[illegible]











الى ثبات الشك لا خلا ولا ينس في اليقين فكل احد مما بالقيمة فخرج من الغاية لا باعتبار  
 ومن معنى راجع الى الذات ومن الغرض منه باعتبار القوة والضعف منه والبقاء حال وجوده  
 وتحقيق ذلك ان الصفة قائمة من كل مضافه الى فعل الغاصب لم يجرى هذا في غير ذلك  
 الى الغرض منه من جهة الغرض فان ثابت من وجهه هالك من وجهه حيث انعدم من وجهه  
 معا يبرهن المضاف الى الغرض وسائر وجوده مضافا الى الغاصب من وجهه وهو ان وجهه الذي يمار  
 ما كان بمعنى ان الغرض الغاصب من جهة وجوده الثبوت بهذه الصفة ومنه ان راجع الى ان الغرض  
 على القيمة الغرض لان راجع الى ذات الغرض لانها قرينة لوجوده ورجحان الغرض في الغرض  
 زيادة الغرض لان الغرض لا يتبدل بمسألة واحدة هو الغرض ويشهد كثير من باب الميراث  
 فصل في اختصار ما علمت من الاصل في القوة والضعف في القوة والضعف في القوة والضعف في القوة  
 المقبول بالترجيح المردودة والذكر من هذه الملائكة الاولى الترجيح بقوله لا يشاء لافادها  
 زيادة الظن بكثرة الاصول والماضي الترجيح بعموم الوصف لزيادة قايده الثالث الترجيح  
 بساطة الوصف لسهولة اثباته قال اتفاق على صحة ذلك فاسد لانه لا يعبر في باب الغرض بل  
 الوصف وهو قوله وتأثيره لا يصور بان شكله لا وصف او يتكسر حال الوصف او يتغير اثره  
 ولا يثبت الوصف مستفيض من الغرض فيكون فرعاً وقلة الاخر قد يميز الاتحاد في الغرض  
 ولا خلاف في عدم ترجيح الغرض للرجحان على المطب ولا العام على الخاص بل عندنا في تقديم الحكم  
 على العام لغت كقولنا يقول الكلام انما هو على تقدير شي وبه الوصفين في الثاني والثالثة  
 مع لم لا يجوز ترجيح احد ما يميز زيادة ظن فيكون بعيداً عن الخلاف وانما عندنا في احد ما  
 دون الآخر فلا ترجح تقديم المور وان كان الاخر اهم او ايسر ولا يخفى ان في قوله ذلك  
 جزء من جملة الاخر من الغرضين وكأنه من قبيل ان كانت هذه الملائكة يكون معنى واحد الا  
 لها ان كل واحد يبين ان الترجيح لقوة الاخر وذلك بما يبعث وسما وتساوي لادله  
 لو ما هو مستعمل بالثبات وتكون الشيء انما يكون وصفه بوجه في ذاته ويكون متساوياً وانما ما يستعمل  
 فلا يحصل الغرض قوة بانها لم يبرهن ان يكون كل منهما معارضا للادليل العوجب في خلافه فيثبت ان كل  
 بالاعتراض في عدم اثباته وبما وجوده في غير وجهه وبما يقال سلطان الترجيح بالثبات لان الغرض

لا يحصل

لا يحصل للادليل بارتفاع الغرض انه وصفه بوجهه وهو كونه موافقا للادليل الاخر وموجبا لارتفاعه  
 خلافا لما هو مقرر في الاخير وهو ما اذا كان الغرض احد ما يبرهن ان يبرهن عنه  
 انه قوله لا يثبت الغرض بان سعادته لا يثبت الاخر لانها استوفيت قرينة الاخر وقد ثبتت قرينة  
 الاخر لا يثبت الغرض قرينة الاخر لان العلة ترجح بالزيادة من جهة اذا كانت غير مستقلة والاخر لا يثبت  
 كونه من جنس العموم باعتبار كونهما قرينة مشابهة لهما لا يستعمل الغرض فيكون مثل الاخر لا يثبت  
 مع الاخر لا يثبت بخلاف الترجيح فانها ليست من جنس الغرض بل هي في الغرض لا يثبت الاخر لا يثبت  
 سدس المال لا يثبت للاخر بالقرينة والباقي بينهما بالعصبة فيخرج من الغرض سبعة لا يثبت الاخر لا يثبت  
 وقسمه الاخر ان القوة لا يكون ان لم يستعمل الغرض فيكون مستقلا باستحقاق الاخر وليس من جنس  
 العموم بل يكون اقرب الى القوة بكونها في الاخر لا يثبت الاخر لا يثبت الاخر لا يثبت الاخر لا يثبت  
 اخوة الام اليه بقرينة ضعف الاخر لانها لو جرت لغيره لا يثبت الاخر لا يثبت الاخر لا يثبت الاخر لا يثبت  
 بالغرضية ما لم يفرق خلافه لانه اذا كانت جهة فالتأثير بطريق الاول كونه لا يثبت الاخر لا يثبت  
 ما لم يفرق خلافه لانه اذا كانت جهة فالتأثير بطريق الاول كونه لا يثبت الاخر لا يثبت  
 فاما في الكلام في هذا المقام ان اكثر انما كانت الاصول حيث اجتمعت في وصفه  
 قوله الاخر كانت سائكة للترجيح لان الترجيح هو القوة لا اكثر من غايته ان القوة محضت ما كثره والا  
 فلا فكترة في القوة فوجب القوة كافي في حمل الاعمال بخلاف كثره في ثباته كما في المفارقة او المقام  
 واحد من اسرار الترجيح الى الغرض او القياس عند تعارض الغرضين والحدوث في الغرضين في الغرضين في الغرضين  
 والقياس بغير قياس آخر يعني قياسا بغيره في الحكم وان العلة يكون من كثر  
 الادلة او لو كان في الغرض كان من كثر الاصول اكثر الادلة او لا يتحقق احد الغرضين في الغرضين  
 الا عند تعدد الغرضين لا حقيقة القياس ومعنى الذي يصير في الغرضين على العلة اللاهوتية  
 ان كل ما يصير له لا يستعمل الا في الحكم لا يصير حقا لاحد الغرضين كذا كل ما يصير حقا لا يصير حقا  
 لانه لا يثبت الا في الغرض ولا يثبت في الغرضين في الغرضين في الغرضين في الغرضين في الغرضين  
 اجماع على عدم ترجيح كثر الغرضين بمعنى ان يثبت الاخر بالكلية وقد كثر في مشكلة اختلاف الغرضين  
 في الترجيح واحدات في بعضها فان القوة عليها اتفاقا فانها في الغرضين في الغرضين في الغرضين في الغرضين  
 بل في الغرضين في الغرضين في الغرضين في الغرضين في الغرضين في الغرضين في الغرضين في الغرضين

حركات



تم ان في حبل نوح لداك

الكتاب

الخط تحت يمكن من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا العطف من ظهور القلب التأخر المستقر من  
بأنه قاضيتها وهو نفس الحديث وسنداً وموطئاً في موضعها التمس من قرائن أو شهر أو لها وفي  
ذلك معرفة حال الرواة في زماننا هذا كالمعتمد لطول المدة وكثرة الوسايط وأكوال الكنايات  
بتعديل الآية الموقوفة على فعل الحديث كالتأخر وسنداً وموطئاً في موضعها التمس من قرائن أو شهر أو لها وفي  
الحديث ولا يخفى أن قولاً ومعرفة من السنة بما فيه لغة شرعية فبما قاضها من العام والمخاصة من  
الثالث فحجوه القياس في شواهدها وأحكامها فافهم ما واعتزل هذا المذهب ودفع ذلك إلى  
الاستنباط الذي كان الأول ذكره لا الخراج أيضاً الأول من معرفة من وقع له دليل على اجتهاده  
ولا يشترط علمه بظلمه يجوز الاستدلال بالأدلة السمعية لاجتماع الاستدلال بتقليد أو كما علم النسخة  
لا زنجير الاجتهاد وقدره فلا سقوطه إلا أن منسبته لاجتهاده في زماننا هذا يحصل بمراتبه الأربع فهي  
طريق البدء في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ثم هذه الشواهد إنما هي من قول الجهد  
الطلق الذي يعين في جميع الحكم وأما الجهد في حكمه فليس منه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم  
كذا ذكره الأمام في قوله فإن قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لم يتبين اجتهاده في ذلك  
المسألة عانها النسخ ولما قلنا قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور أن يكون على مقتضى  
حلاله لا من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاشية إلى الباقي مثلاً الاجتهاد على العلم بالحكم من اجتهاد الخطا  
ولا يخفى الاجتهاد في القطعيات وأما ما قيل فيه لا اعتقاد لكان من قول الذين ولا بد من علم  
أن العيب عند خلاف الجهد في واحد وقد اختلفوا في ذلك فبأنه لا خلاف فيه أن لا يقع  
في كل صورة من الجواهر حكماً معيشتاً الحكم بما أدى إليه جهل الجهد فعليه الأول يكون العيب  
وإذا وجد الثاني يكون كل جهل مسبباً وتحقيق هذا التمام أن الشبهة الاجتهاد أم أن لا  
يكون قد منع فيها حكم معتبر قبل اجتهاد واجتهاداً ويكون ذلك أم أن لا يدل عليه ذلك وذلك  
أن الأدلة ما ظهر مما خلق قدس في كل اجتهاد لاجتماع جملة يحصل أربعة مذهب الأول أن لا  
حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم الذي أدى إليه راجعاً لجهل الجهد واليه مذهب عام لا يشترط  
أختلافه فذهب بعضهم إلى استبعاد ذلك في الحقيقة وبعضهم إلى كون الحق الحق وقد ذكر  
الأشعر في معنى أنه لا يتعلق بالحكم بالشبهة قبل الاجتهاد ولا بالحكم قدس عند الفات







او لمكونه التي هي الحق وافضل ويكون له قاض سيمان عيسى علي ان ترك الاول من  
 الابواب غير ان الخطا في غير حق بعضه الى قوله وكذا انما الحكم في غير ما فيه من  
 في فضل الخصومات والعلم بانو الاول واجب ما نقل ان سيمان عيسى في هذا الحق  
 للفرق بين كانه هذا الحق كونه في حق واحد والآخر والاصواب في  
 الدالة على توريده الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل الاحكام  
 انما هي من جرح المعنى واللام يصلح للاستدلال على المصالح وامثاله  
 الجماع في بيان القياس مطبقا لا ثابتا فالثابت للقياس ثابت بالنص معنا وان  
 يكن ثابتا من غير ان يكون له ان الحق في ثابت بالنص واحدا في وجه  
 نظرا في القياس من غير النص لا من غير ان الحكم الاجتهادي لم ير ان يكون ثابتا  
 بالقبول او بغيره من الادلة الظنية لمفهوم الشرط والصرف ونحو ذلك والخطا في  
 الحق او بعدد ما جاز في الجمع فلا يجمع على اتحاد الحق الا في ما يقع في خلاف  
 المعقول فلان كون الحق محصورا او مباحا او مضمنا او نهيا او مباحا  
 وغيره واجب جمعه لا يستلزم اتصافا شي بالنفس والاعتناء لا يكون حكما  
 شرعيا وان قيل لا يتم استثناء ذلك بالغير الى شخصي فان التناقض لا يكون  
 الامتناع من العمل الجيب بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخصي انما  
 يمنع في مرتبة حسنة لانه ينعوت الى الناس كافة لهم داع الى الحق بصرح  
 النصوص ومعناها غير غير يترتب الاشخاص لا جودهم في النصوص  
 السواء لا يترتب اتصافا هذا القبول بان الثابت بالقبول ثابت بالنص وان الحق في  
 الاجتهادات الثابتة بالنصوص واحدا لجماعها والاصواب في  
 يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخصي واحدا في الاستغنى عما في  
 التقليد فذهب بعض المجتهدين في صنفه او شافيا في افتراءه حقا باجماع  
 والاخر غير مشروط بجمع احد هما عند موافقة على شي منهما وانما  
 اذا اعتبر اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتناقضين بالنسبة

والاخر

والاخر من الصنف ما اجتهد وكذا القليل اذا صرح المجتهد والتكليف جوب عن شكهم بانه  
 لو اتحد الحق نعم التكليف بما ليس في وصفهم الواسع وتفسيره انما لا يتم ان الحكم ما بهما الحق بل  
 هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز التقليد في الاجتهاد حق نظر الى رعاية شرايطه بعد الواسع  
 الى ما هو حق عند الله تعالى والخطا والتكليف به بعيدا لآخر وجوب العمل وجوبه فلا يلزم حيث  
 فان قيل المجتهد ما مورجا اذ في الاجتهاد وكل ما موربه فهو حق اجيب بانه يكفي  
 في المأمور به انما يكون حقا بالنظر الى الدليل وجب لئن المجتهد ان كان خطا عند الله كما اذا  
 قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استقراء الجهد في الطلب فانه ما موربه  
 اذ لم يلمه بطلنه وان خطا لقيام النص على خلافه فبذلك يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل  
 باجتهاده ويحرم تعديده غيره فلو كان خطا واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا  
 ويحرم تعديده ولو كان اجتهاده خطا واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا  
 وبالشك في شرعا وهو متفق قوله يدل على انه في الاجتهاد خطا فيسبب اذ لو كان كل  
 مجتهد مصيبا لزم سلة من مخالفة الامام علما بحاله لا جاستدراجا في جملة لقوله  
 وهو وجه الله تعالى الى التصديق في الجملة التي انصبت الى الله تعالى وانما هو عند حصول التصديق لا  
 ما بر بقول الرسل وتوعد البعض مصيبا بتدلي الى بالنظر الى التوعد في على انه ما  
 اي بالنظر الى الحكم فانه لا يفتق في الاقضية الشرعية والادلة الظنية ان يتساوى العمل في الاجتهاد  
 مع رعاية الشرايط في الواسع والاطاعة وهذا وصف الله في اجتهاده وادوم بالحكم والعلم في  
 مقام الفتنة عليه والاشارة مع كونه خطا بدلالة سوق الكلام في تخصيصه لبيان حق باجتهاد الحق  
 فلو كان خطا من كل وجه لما كان حكما وعلى ان يكون خطا وقد يقال انه لا دلالة في  
 انما الحكم والعلم على ان اجتهاده في الحكم لا يوجب حكمه وعلمه في اجتهاد بانه لو لم يكن اجتهاده فيها  
 حكما وعلمه لما كان ذلك حكما في هذا المقام فائدة الدلالة في اجتهاد على احد ان البقية قد اذني حكما  
 في الجهد وتخصيص اجر الخطا في الاجتهاد ان اصاب فله اجر وان اخطا فله اجر  
 كالحكم يدل على انه خطا بتدلي وانتهائه فان الاجزاء انما يكون على الصواب فليكان في بعض











مشروعا باصله وصفه فالماطرح ما يكون مشروعا باصله ولا يوجد في الفاسد ما يكون  
 باصله بدون وصفه وهذا معنى قولهم العجيج ما استجمع اركانته وشروطه بحيث يكون مشروعا  
 شرعا في حق الحكم فالماطرح قد استدل بان مشروعا في نفسه فاقبالتعقبات من وجهين احدهما  
 كما ليس مشروعا في نفسه بل هو مشروعا لا في نفسه بل في الجملة والماطرح ما كان فاقبالتعقبات من وجهين  
 مع وجود الصورة اما لافعال معية التصرف كببيع البتة والدم او لتفادام المصلحة المفسدة  
 الجسيمة والجنون وقد يطلق الفاسد على الما طر فخذنا في حق الفاسد كالمالطرا سمانا فاذ  
 لما ليس صحيح وهذا اصطلاح لا معنى له لا يحتاج عليه نقيا او ثباتا ولعلنا ان يقول الحكم  
 الصحيح عبارة عن كون الفعل معصاة الى المقصود لم يكن مقابلة الفاعل بل هو منه لان الشرع قد افاد  
 توجيه الفاعل حيث لا يجب قصد الفاعل بالبيع الفاسد فيجب ان يكون صحيحا بافاسد الترتيب  
 الا ان عليه ستم على ما ذكره السابق اعلم من اللان ولا يظهر فرق بين العجيج والفاسد  
 فالفرق بين اشارة الى ان المتعصب بالوجوب والحكمة ونحوهما هو فعل الحكم الذي لا معنى  
 الخطاب ما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي يعنى بالخطاب هو الوجوب والتحريم ونحوهما  
 وهذا التعقيب وقع للفعل الاول والباديات وبعثهم منه تقسيم الحكم وكذا انهم من غير ان  
 والوجوب والحكم ونحو ذلك كونها الغرضية والوجوب والحرمة ونحو ذلك معية اولية الفعل او  
 الترتيب او ايته عند الشارع بالنسبة لغيره واما في اطلاق الاولوية على ما هو اللان يتبع  
 يقتضيه كالفرض والوجوب والحكم نوع شائع والمستمر او استواء الفعل وان تركه والباح  
 استواء في نظر راي الحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي  
 فيخرج فعل البهائم والحيوانات ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما  
 يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان  
 يكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدود اقلوسم فحق الاولوية لا استواء اشارة الى  
 معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو  
 اثر لفعل الكلف لا منفعته له كما باحدة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الانتفاع العظمى بالبيع  
 لطلقات قلت شي من منفعته ايضا اذ الانتفاع والوجوب فعل الكلف ولا منافاة بين كون  
 الحكم صفة لفعل الكلف واشارته الى ان الحكم الغير لا يجب اعني الذي يتنبى

اعداد العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالخاصة المحيطة او المندوبة او الواجبة فلا  
 للتخصيص بالحكم الايجلي فالفرض ان لم يعلم اي من العقائد حقيقة والعلم حقيقة  
 لثبوتها بدليل قطعي حتى لا تترك قولنا واعتقادا كان كافرا او الواجب كما يلزم اعتقاد حقيقة  
 لثبوتها بدليل قطعي وقسم الاعتقاد على اليقين كمن يلزم العلم بحجية الدلائل الدالة على وجوب  
 اتباع الظن لمخاطبة لا يكتفون ان كان هؤلاء لا يفتشوا ايضا لان الدلائل وبرهانها  
 من سيرة السلف والافان كما تحققت بشد الان ودخولها في القياس بدرجة وان لم يكن ما لا  
 ولا يستحقا ينفرد بوجوه الطاعة بترك المعصية ما وجب عليه هذا اشارة الى  
 في يعاقب تارك الفرض والوجوب للحاويث الدالة عليه وعند العصابة الا ان بعض الفاضل  
 وكرمه او بتوبه الخاص وقدمه للمضموح الدار على العفو والمضغرة ولا نه حق الله بخوف العفو  
 عند الغفلة لا هو او لا يغفر ان يوفق التوبة وهي مثله وجوب الثواب والعقاب على الله  
 وان ابقى في لم يفرق بين الفرض والوجوب لانهما في ذات معنى في الفرض والوجوب  
 القدر ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي على حكم خبر الواحد في الشرع فان جاهد الاول كافي  
 دون الثاني واما كماله في الاول ولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والوجوب ان  
 مترا وان متقولا من منقاة التعوي الى معنى واحد هو ما يدعى فاعلم انهم تاركه شرعا  
 سحاقت ذلك بدليل قطعي وقطعي وهذا مجرد اصطلاح فللمعنى المايجاج بان التفاوت بين  
 العقاب وخبر الواحد بوجه التفاوت بزم دلوليها او بان الفرض في اللغة التعبد والوجوب  
 هو القوط فالفرض ما علم قطعا انه مفاد علينا والوجوب ما سقط بطريق الظن فلا يكون الظنون  
 مستدرا ولا العلم القطعي ساقط علينا على ان النقص ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم التعوي  
 فلامت استناع ان جئت كوني الشئ مقدر علينا بدليل قطعي وكونه ساقط علينا بدليل قطعي  
 كذا ترى في قولهم الفرض اي المفروض المعذور في المسح هو الرمي ايضا الحق ان الجواب ان الذي  
 في الفرض هو البشوت فاما ما سمعنا الوجوب بمعنى ان فقط المعطرب فاما هو الوجوب والوجوب  
 ثم استمر الفرض فيما ثبت بظني والوجوب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض اقوالهم في الفرض  
 وتقبله الا ان كان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا علينا وكقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك والي







وصيانية عن البطالة من سهل من ابتداء وجوده واذا وجبت قولي لا يبرين وهو ابتداء الفعل  
لصيانة في البيوت وهو ما صار قد تم فسيمة فلا يجوز سلب الامرين ومواقف الفعل لصيانة  
اقوى البيوت وهو ما صار قد تم فضلا عن ذلك والحرام قد يصيب بالحرمة على الاعيان  
كحرمة الميتة والحجر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مما لا يملك اطلاق الحظر  
على الحال وهو مبني على حدنا لضاف الى حرم اكل الميتة وشرب الخمر وكذا الامهات والامهات للفعل  
الحدود المقصود الاظهر على صحت المحذور فان الحظر والحرمة من الحكم الشرعي المتعلقة بالاعمال  
العبادة والمقصود الاظهر من القوم اكلها وشربها لا شربها ومنه انما يتكاسف وقد هب  
بعضهم الى انه حقيقة لو جاز احدهم الفعل المحرم هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البيوت فحرمة  
الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن كذا به وتخصيله بمعنى حرمة العين مع الشيء عن العمل  
بانه يصيب لما لا يشاء وهو اكد وقا بهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل  
شرعا هل ان معنى حرمة الفعل خروج عن الاعتبار شرعا فلخرج عن الاعتبار مستحسنا فلا يكون  
مجازا او خروج العين ان يكون محلا للفعل مستلزما من الفعل طريق اوكاد الزم بحيث لا يمتنع اعتبار  
اعتبار الفعل محلا في الفعل فيه وان كان سقيا اقوى من نفسه ان كان مقصودا فالحكم الام  
على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد تغلب عن معناه في الغرض على كون الفعل  
ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يغيب فاعلمه وكان منع ذلك اضافة للحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة  
حرمة الميتة والخمر دون البعوض فحرمة جملتهم بتركها لصفته في الطريقة المتوسطة وهو ان  
الفعل الحرام انما اذا كان محلا لغيره من غير ان يكون مستلزما من ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر  
يسمي حرما لغيره وبانتهى ما يكون من الحرمة غير ذلك كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس  
ذلك المال بل لغيره فكل ما لغيره لا يملك حرما ممنوعا عن المحل بل لا يملك له بالكلية بل يملكه بان ياكله ما كلفه بخلاف  
الاول فان المحل يخرج عن قابلية الفعل لانه من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله في الحرام بعينه المحل  
الاصول المحل يتبع بمعنى ان الفعل يخرج اوله من قبول الفعل ومنه من صار الفعل نورا ونحوها  
غير الاحتياط بحسن سبب الحرمة وانما فيها اليد المحل لانه على انه يغير سبب الفعل شرعا كما ان الحرمة  
ولا يكون ذلك من اطلاق المحل فائدة الفعل لغيره لانه يبراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوائد

الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة من المحل  
يكون على حد ذاته لضافا واطلاق المحل على المحل فانما اعلنا لغيره حرام معناه فان الميتة منسوبة  
اكلها واذا قلنا بغير الحرمة الحرام اكلها حرام انا مجازا او على حد ذاته لضافا كما في قوله فاسأل الغريم  
يحمل اية على حد ذاته لضافا الى مال الغريم مجازا لغيره لانه لا يملك اطلاق المحل على الحال وبها متعارفان و  
وكسر في الاسرار ان المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل كما في ثبوت المحل والحرمة لغيره  
الغير ايضا انها لا يملك كما يقال جرى المهر لا يسهل لغيره ان يكون محلا لغيره فيدفع الحرمة  
الميتة لانه حرمت لغيره ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة مما كان لاحترام الاكل  
وقد بان للمحل لغيره بمعنى انه لا يضاف فاعلمه اصله لانه ثابت انك ادق قواب ومعنى الغير في الحرمة  
انه متعلق به بخبر دون استحقاق الاعتبار باننا نكره ان الشاعة فتترك المحل حرام يستحق العقاب  
باننا نترك الشاة الموكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشاعة لقوله من ترك شيئا من هذه الامور  
ومن تحذره ليس الموكدة كرامة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمة بولها لغيره فغدة  
ما لم تترك ان ثبت ذلك بولها لغيره يسمى حرما ولا يسمى مكرها كرامة التحريم كما ان ما لم تترك لانت  
به ان ثبت فكله في بولها يسمى حرما ولا يسمى لغيره وانما انما في غير قسم ما يعتبر فيه ولا القاصد  
الآخر فيه فسمى رخصة وبما يلزم الحرمة لغيره اكله على القسوعين كما اصبحوا باصباح المكره  
رخصة لانه حرما لغيره على اعتبار الاعمال فان قيل الرخصة قد تصف بالانابة والندب و  
الاجوب وهي من اقسام الحكم لا يصح في ذلك كونها حراما أصليا ولا يبرأ أصليا ولا يبرأ لغيره لان  
الرخصة ليست حكما أصليا بمعنى من الاعمال بل هي الجيب بان تخصيص الحرام والحرمة  
فمنها ما يكون حكما أصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحكم انه مما نذر له وهو  
مخالفة اصطلاح القوم وانما وقع لاختصاصه بالقسيم الخاص ولما كان الرخصة مما  
يتعلق بمقصد اخر في بعض ان يعتبره ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بانها في اعتبار  
القوم في قسمها ففي العمل بانها الرخصة ما شرع من الاحكام بتدريج قيام التحريم بول الغد  
والغريم بخلافه وحاصل ذلك ان دليل الحرمة اذا بقي معناه وكان التعلق عند الناس طاريا في  
حق المكلف لولا ان ثبت الحرمة في حقه فمن الرخصة فخرج الحكم فخرج الحكم ابتداء او نسخا او تخصيصا



يعبره

من غير محرم وقد كسر في الاسلام ان العزم اسم لما هو اصل هذا الحكم غير متعلق بالعمارة  
والرخصة اسم لما يبنى على العذر والعياد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وقد كسر ابو الليث ان الرخصة  
اسم لما يبعد عن الامر الاصل لا تخفيف وتيسير فيها وتوسعة على احوال العذر او تسهيل العزم  
ما انهم العباد ما يجاب الله في الرخصة ما توسع التكلف فعله بعد منع قيام المحرم وفيه  
قصر حصص العزم في العزم والواجب والنبه والفعل على قدره في الرخصة وانما بعدا فقد  
يكون عزمه على الصوم المدين فانها في الحلال فان تركه واجب فعله هذا لا يكون العزم قبل  
الرخصة مباحا ولا محرم ولا لا يتركه في الاول فلانها لو كانت مباحا كانت الرخصة  
ايضا مباحا ولا يكون بعد مباحا أصليا والاخر مباحا على العذر العباد وانما الثاني والاش  
فلان الحكم الاصل لو كان حرمه او كرهه لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندما وهو لا يصلح  
للاشتغال على عذر العباد او انما سبب العذر هو التوبة والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة  
فلا يكون الحكم الاصيل الذي هو الحرمه او الكرهية عزيمة لانها لا يكون في متابلة الرخصة  
فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزم لا بد ان يكون رخصا على الطرف الاخر الذي يتعلق  
به الرخصة لانه لو لم يكن مباحا فلا مرجعها ليكون حراما او مكروها او راجحا انما فرض في  
او نفل كذا ذكره وفيه نظر انما اول فلا بد ان العزيمة لو كانت مباحة لكانت الرخصة ايضا  
كذلك يجوز ان يكون وجوبا اذا تعدد قد ياسبه الاجاب على ما لا يبعد خرف في الرخصة فاما  
ثابت فلا بد ان العزيمة لو كانت رخصة حرمه كرهية كان الاخر وجوبا او ندما ليجوز ان يكون  
اباحة كما في اجزاء كلمة الكفر على الشان فان حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه  
المشابة ولو سلم فلان ان الوجوب والتدب لا يناسب الابتداء على الاعذار كوجوب الميتة  
عند الاضطراب وتدابير المريض عند بعض الاضرار لانها للرخصة في جميع ذلك  
يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجزاء كلمة الكفر وجوب ترك كل الميتة ونحو ذلك فان العزم  
قد يكون هو العذر كالصوم وقد يكون هو ترك كسر اجزاء الكلمة واكل الميتة لا انقضاء هذا  
ما لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير معتد لان الكلمة في علم اجزاء الكلمة واكل الميتة ولا شك ان  
الحرمه لا الوجوب فاستلزم انه لو وجوب التبرك لا يفي كونه الحرمه والا لا يقع الحرمه من الاستحالة

والمحرر

والحق ان العزيمة تشمل الحكم كلها على ما قاله صاحب المنهاج بعد تقسيم الاحكام الى  
العرض والواجب والسنة والفعل المباح والمحرر والمكروه وغيره في الرخصة اسم الحكم الاصيل في  
الشرع على الاقسام التي ذكرها في العرض والواجب والسنة والفعل ونحوها اما الاول فما  
استباح مع قيام المحرم والنبه كقوله في التقسيم مشعر بالخصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويظهره  
الخصار العزيمة في المحرم لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة من المخرجين الفعل  
اكثر من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الوجوب والتدب والباح والمحرر بالتحريم  
في الرخصة اعم من ان يكون في باب الفعل او جازا لتركه فيشمل العزم والواجب ايضا كما ان المراد  
بالشرع لواجب في قوله حين فرض قوله في سنة ونفل من ان يكون ذلك في طرف الفعل وطرف  
الترك فيشمل الحرام ولا يكون بين الكلايين شافاة نعم ان يتوجه ان فعل يلزم العذر في الرخصة  
والواجب والمحرر وهذا ياتي ما سبق منها في كون سنة او نفل كما اذا الحكم الاصيل في  
شكلا نفل او سنة كونهما متدبة فاعتبرت حكمه لم يبق تلك الفلوس معها سنة وشرع في الرخصة  
مثلا فيكون تركها رخصة اي حكاما على اعداء العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمه  
المتع اعم من ان يكون بطريق الزوم او الامتنان وحق لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة  
مع قيام المحرم والكرهية يوجبان التدين فيهما التوبة والاباحة في شيء واحد لجيب في  
معنى الاستباحة في القسم الاول ان يحاط به المباح تبرك التوبة وترك المولى لانه لا يوجب الحرمه  
تكون كبره ففهم عنه فان قيل المحرم في قوله القمين جميعا وكيف اقتضى ما يدل عليه في الود  
دون الثاني قلنا العلة الشرعية لانه ان جاز تراخي الحكم فيها وقد ورد النص بذلك فيجوز  
ادلة وجوب الايمان فانها قطع عقلي لا يستقر فيها التراخي عقلها ولا شرعا فتقدم الحرمه فيها  
وتدوم بدولها ولكن حق الجسد يعوت صورة عراب الله ومعنى حقوق الروح الى  
خروجها من البدن حسنة ليعطى الثواب وهو سهم من الحساب وانما كان الاخذ بالعزيمة  
اولا لما فيه من رعاية الله صورة ومعنى يتبعوت حق نفسه منون وسعى ولما روي ان سيدا قد  
اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لانهما ما اتوا في صوم قال صلى الله عليه وسلم فاقول لهما  
فقالا لهما ايضا قل لهما لا تأكلوا من ثمره حتى ياتيكم الله قال صلى الله عليه وسلم فاقول لهما انهما



فلما دعي على القول بأن ما عدا حوائج فقهه فبلغ ذلك رسول الله ثم قال لشيء القبول فقد أخذ من الله  
أما الثاني فقد صدق بالحق فثبتنا وكذا الأمر بالمعروف بنه هذا المثل على أن المولى بقيام الحرم  
من أن يرجع إلى المصلحة لا العقل كما جازى الحكم أو إلى ترك ما في الأمر بالمعروف وأنهم من فكر فانه يضر بالمصلحة  
والله جليلة فيكون تركها ما ويستباح له التردد إذا خاف فخطأ نفسه لأننا لا نعرف صورته لا معنى  
لنقله اعتقاد الرخصة وفي أكل ما لا يضره من اللحم والحرمة بآية كذا حق الغير لا يوجب الآثورة لا يوجب الضمان  
فيستباح هذا الأكل وفي التمسك به إشارة إلى التقدير لا إلى العلية الأولية لا أخذ الرخصة وإن  
قصدت في العبادات وفي ما يرجع إلى العبادات الذين كثر حتى العبادات أيضا كذا في آيات عليه لما في ذلك  
من إظهار التصلب في الدين ببدل نفسه في الاختيار عن المحرمات وكذا في المحرمات فيه كما  
ما جاوز أن شاء الله تعالى وكذا في الأكل والشراب بآية لقيام الحرم وهو موجود في شهر من غير  
سفر فحرم وتوجه الخطاب أما لو كان حراما أيضا أو سافر فأكره على الإفطار فاستمع  
من كان كان أن لا يأكله على مباح كما مضى إذا ترك كل الميتة حرامات  
والأخرية أولى عندنا إشارة إلى ما ذكره في الإسلام من أن العمل بالرخصة ولي عندنا في  
وقبوه مباحا لكسب ما بعد القولين والحكم أن الصوم أفضل منه قولا وإعذارا  
عند عدم الضرر على أنه في مباح الأحوال أن الإفطار مباح بمعنى أنه مباح للصوم فاعتزلوا  
عليه بأنه لا يفطر رواية تدل على ما وبها بل الإفطار أفضل لأن الضرر في الإفطار من غير اعتذار  
رواية بخلافه الفصل في الأكل على الإفطار فإن ذكره إذا لم يضر حتى قيل في  
قائل نفسه لأن الفصل صدر من الأكل الظالم في الصبر بتدريج في العادة مستقيم على  
الطاعة فيخرج من الأخير هو العمل الذي يوجب تحاجبه أي يحبس من الحركة جعل  
مثلا الفصل في كذا وسعونه مثل اشتراط قبل النفس في صحة القبول وكذا الاضلال مثل ما  
كانت في شريعهم من الاستسقاء أن قد حكموا بالعصا من هذا المكان الفصل في الإفطار فوضع في  
وقد وضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشريعة أن قد ثبت أنها كانت واجب على من  
ولم يثبت عليها التوسعة وتخصها شابت الرخصة فسميت بها لكن لما كان الشئ معدوم في  
حقيقا فالحكم غير مشروع أصلا لم يكن حقيقته بل عجزا فقولنا لأن الأصل في الشريعة

الأصل

وبل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه حجازا لا عقيدة أما الأول فلا كان مشروعا  
فلم يبق وأما الثاني فلا لم يبق مشروعا بالسنن على أحد خلاف النوع الأخير فإن  
الرخصة فيها أيضا مشروعة في التحريم وكذا إذا حرم الصوم على المريض الذي يحتاج إلى الإفطار  
الشفاء فإنه صار غير مشروع في صحة المريض فمن حيث أنه سقط كان حجازا فإن قلت  
فإنه لم يبق أيما سقط الحكم فيبقى أن يكون حجازا قلت بل لا بد مما في بعض الروايات  
وذلك مشروط وعنه الحكم سقط بمقتضى السبب الموجب في محل الرخصة لا أنه بقي مشروعا  
مكان كذا في الحجازية بعيد عن الحقيقة كقولنا أي هي التي تخرج عن مباح ما ليس  
الإنسان وخصه في الشريعة حيث أن الرخصة مشروعة في البيع في الجاهل كان له رخصة بحقيقة الرخصة  
الرخصة حجازا ومن حيث أن الرخصة مشروعة في البيع في الجاهل كان له رخصة بحقيقة الرخصة  
فإن الأصل في البيع أن المالك يبيع ما يملك من الثمن على التسليم ولا بد من بيع  
ما ليس عند المشتري ومن يبيع الكافي بالمال وفي هذا بيان كونه الحكم حكما غير أصلي بحيث  
كونه رخصة وأما لم يبق الرخصة في العلم مشروعا لأنه لا يكون للغير من الرخصة في الأصل  
من رخصة وكسوة الثمن وكذا أكل الميتة وشرب الخمر حال الضرورة فإن الحجازية عند الجمهور  
أنه مباح في الحرمة ما قطعه لأنه حرام رخص فيه يعني تركه فلو قطع بقاء الرخصة كما في غيرها  
أكثر وأصل الرخصة على ما ذهب إليه بعض أصحابنا في أكل الميتة لأن النص المحرم لم يفتأ ولا  
حالة الاضطرار فيكونها امتثالا فيقتضي مباحة حكم الأصل في مثل قوله تعالى خلقكم في الدنيا  
جميعا بل عندنا لا يبين ما الاستسقاء من الآيات التي يكون النص في قوله تعالى خلقكم في الدنيا  
مستقرا وقد ذكرنا أن قوله إنما اضطررتم استسقاء وإخراج عن الحكم الذي هو الصوم لأن المستسقي  
منه هو الصبر المستغرق في جزاء قد فسد حكم الأشياء التي قد دامت كلها إنما اضطررتم  
إليه فلا بد من حجة ويحتمل أن يكون مفرغا على أن رعا الضطر من معدنية ومنه إليه يرجع أي ما  
حرم أي اضطررتم عليه في جميع الأحوال لا في حال اضطرركم إليه لا يجوز أن يكون المستسقي  
منه هو ما حرم كونه الاستسقاء إخراجا عن حكم الفصل لأن حكم الصبر لا لأن المعصية بيان  
الحكم لأن الاضطرار من عدم البيان لا يفتي أن يكون أبدا كذا في الأصل



مباحثا فتقول ان الامن اكرم وقلبه مطيع بالاعيان لا نأقوال حواسه تلزم من الزام الغيب  
ثم التجرع معانيه ان يفيد في الغيب على الكون لعدم الحرمان فان قيل ذكره للغفر في قوله  
لنعم من اضطر غير ياب ولا عاد ولا اهلها ان اسقفوه ورجع شجران الحرم باقية وان المنقح  
الائم ولو لم يدر ذلك ليجوز ان يكون ذلك لغفر بغيره من ثناء والعدو ان كان  
ما حصل به ايقار المرح ان يتبع على المضطر رماة قدره لهم واما في قرب المرح  
عند قول الغفر ان الغفر انما ينفذ لغوات القوي القاي ما عند قواها وعلل انما  
وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذلك هو الاسلام ان حرم التمس  
لصيانة النفس ان تعدي غيب المستعقولة ثم يحرم على الغياث فاذ احاطت  
قوات النفس بغيره فبغيره البعق لغوات الغفر فاما ان ادعى  
اولا المدن واما الجوع ثم لم يدر الدون والروح ونحوه بالمفارقة الروح واعلا  
البدن روى عن عمر بن الراوي هو علي بن ربيعة الرازي قال سمعت عمر بن  
لنا قصص الصلوة والهاجف شيئا قد قال الله ان احسن قومي اسلم على واما  
فقلت رسول الله فقال ان هذه صورة امر عليه فاقبلوا صدق فقولوا  
اشارة الى الصلوة المقصود راعوا الى قصر الصلوة فالتايت اعتبارا بكونه صدقة فقولوا  
فاقبلوا منها لعلوا ايها المتقودوها كما يقال ان قيل الله وركب الاسم  
باسناده الى علي بن ابي طالب انما اعلم المراد بالخطاف فما اقل الناس الصلوة اليوم وانا  
قال امرت ان احقق ان يفنكم الذي لكم واو قد ذهب ذلك اليوم فعا الحجت  
بحجت حتم فيكون ذلك كرسول الله والصدقة تصدق بها من علم فاقبلوا  
ثم الى والى من عمر بن ربيعة الكمال الامر عليه انه فهم الذي يليق بالشروط  
عند انقار الشرط انما لم يدر ان يكون العمل ولقد اختلفوا في ما هو واجب  
للوالمحور ان يكون بناء على مقتاده واستصحاب وجوب الاقام على من  
من القيد ولا يجزئ في و سباق القصة من غير ان كان شيئا في حتم يوم  
والمصنف لم يدر من راسا من راسه ووالله في ذلك على لا التعليق بالشرط

البدن

لا يدل على عدم الحكم بغيره عدم الشرط ان لو كان ذلك عليه لكانه علم بالبدن  
بما روي في العمل على خلاف ما يشرع به سباق القصة كذا استدلوا بالآية ايضا ضعيف لما تقدم  
من ان القول بغيره الشرط ان يكون اذا لم يظهر له فائدة او اخرى مثل خروج جرح الغالب كما في هذه  
الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الحرف هكذا قوله تعالى وما يوحى اليه من غير ان يعلم  
ان الانسان يكاتب الجبر ان علم منهم خبرا فذهب فخر الاسلام الى ان آفة الحكم عند انقضاء الشرط لان  
البينة وان لم يكن مدلولها لفظ ولا كان التفسير بالشرط لكونه في اية كقوله تعالى بالشرط ولو سخطا  
وهو مشفوع عنهم بخبر المكتوب في اية العسر واليسر والعسر لا يجاوز في العزاة والتحقيق في الرخص  
والسجود والاعتناء بالآيات ولا يخفى بغيره كيف والآية كالجميع في الآيات في حتم من السلف  
فالتصديق بالاعتناء بالآيات فغير التصديق بالبدن على من بعده لان الذين يحتمل انهم لم يدر  
ولان الغياث انما يثبت الجبر وانما لا يدر على خبر الجبر للمادة ومن جملة ذلك ان كل منهما  
رفع من وجه اما في الجملة واعتبارا من كونه في كذا في الظاهر فاعتبار الخطبة والشيء لا يدر  
من ذلك ان دخلت الارض لوصف من سنة فدخل في شهر من يوم السنة وقاية بالانذار من حتم ذلك بالآية  
كقارة لان السورة من خلق الله معنى لان يوم سنة قد مضت من حاله من معنى الرجوع والعقوبة يوم  
السلامة كقارة منقضة معنى العقوبة والرجوع الى الحق والايه الخيرة من الرخص والايه من  
العصر في بعد العتاة لان العيين الحق فلا ولا رجع اكثر من اية الجبر والعصر في الابهام فانهما سواين  
في التواضع والاحسان واما الغرض والعصر معين للوقت فلا يدر في الخبر وانما قد التواضع بما يكون باذنه  
الغرض يكون ان يكون الاقام كشرعا با اعتبارا كشرع القرية والادكار بطول الحد في الخبر والادكار فيها  
القرية والادكار وكذا هذا بناء وحده آراء الغرض على ما ذكرنا في بيان الغرض باب القياس  
اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء معناه واعتبار السرور اياه بحسب توجهه الى جسد القريب في الشيء الا  
لا الاتحاد في الدال الشرعية العقلية ان القول في مثل هذه التفسيرات هو لا  
فالمذكورة في بيان الاحتياط فانما هو مجرد البسط والاحتياط وادعى قوله ولا ادله ان من يدعي عليه  
انوار الشرائع بوجوده في مثل المافية كخلق الجاسة بغير الصلوة ثم بعد ما فسر في الشيء ما هي  
ذلك في لا ينفذ تفسير ما يقدم به الشيء لانه تفسير بالاحتياط من انه يصدق على العمل الذي



بما هو ان كالجواهر العرض وقد شنع بعض الناس ووجدوا شنع بحسب الظاهر ان قولنا ركن  
زيد غير قولنا ركن كركن من معنى الركن ما يدخل في معنى الركن لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه  
الذات انما لا تعني بالركن ان يكون خاليا عن الشيء حيث لا يتفق الشيء بالاعتبار المتعارف  
ما لا يتفق باعتباره كذا في الشيء تعني الركن الزاوي هو الذي المتقى كما هو مركب باقية بحسب  
الشائع وذلك ان المركب اذا كان من السعة حيث لا يتفق بحسب المركب بانقسامه كان شيئا لا  
لجانب من المركب حتى زايلا من هذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالافراجه  
الامان ولهذا اعتبار الكيفية كالا فلو لم يكن المركب منه فكلما كان حيث يقال الا ان كان المركب لم يعط  
الاعمال داخل في الامان ما في معنى الشافعي به فلو كان هذا القدر من العمل ما في العمل  
في الامان فلو كان في الامان بطبيعة الحال كالحقيقة الامان والاعتقاد في العمل في الامان  
في حقيقة معنى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قيل على ما في ذلك السلام  
ولفظه ان ليس بمسلم الا ان لا يكون في الحق المركب الشخصي الشخصي الذي يكون في الحق  
منه ذلك ان الله تعالى بانقضاء البدو غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يدرك  
اسم الانبياء وهو غير مظهر التحقيق ان شئ من المظهر ليس هو الحقيقة الانبياء  
قلنا الحقيقة المثل ان الانبياء من المظهر لا يتفق بانقسام المركب من المظهر  
فمنه الخطا من جهة ذلك والبدون ليس كذلك انما هو المظهر وانما يتبعه من المظهر  
الحقيقة المركب الشخصي يتفق بانقسامه من جهة ذلك وانما يتبعه من المظهر  
الزائد ان بعض الترابط والامور خارجا عنه قد يكون له زيادة تعاقب واعتبار في  
الشيء حيث يصار به من غير ان يكون له معنى كذا في الامان والمظاهر ان لفظ الامان  
ولفظ الركن مجاز والاول اوفق للكلام القوم واما العلم وسبق العلم  
لخارج الامان لان لفظ العلم كان يطلق على معان بحسب الاشياء والاشياء  
على الاختلاف في الاسلام ما لو اتي هذا المقام تقسم ما يطلق على لفظ العلم  
اقسامه بانقسم العلم الى الجاربه والامان وغيرهما او الاستدلال بالسمع  
والشأن وحاصل الامانهم اعتبارا في حقيقة العلم في امور خارجة

الحق

الحق العلم بانما فيه وخصوصا معناه في الزمان وسواء بالاعتبار الاول العلم اسما او بالاعتبار  
معنى العلم حكما ومعنى اضاف الحكم الى العلم ما يعبر عنه قولنا فله الحق وعقوب بالحق  
بحسب وهو ظاهر في تفسير العلم اسما بما يكون من حصة في الشرع لاجل الحكم شرعية كما ما يعبر عنه العلم  
الشرعي لاني مثل الذي يلحق وتترك للمعنى لتعريفه لاسما فلو كان بلا واسطة لانه المعنى هو العلم  
والاضافة بلا واسطة لاشياء في ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال فله الحق وقوله بالحق  
مع تحقق الواسطة باعتبار حصول الامور في العلم اسما ومعنى فله الحق او بعضها  
تفسير لاقسام سبعة لانه ان الحكم الكلي فلو لم يكن الا انما يجمع الشان فله لانه انما الاسم والحق  
وانما الاسم والحكم واسما المعنى والحكم والافضل ايضا ان تركب من اثنين فله ايضا وان تركب  
من ثلاثة فله ايضا وقد اورد في الاسلام الشرع بالعلم معنى فقط والعلم حكما فقط  
وجعل الاقسام السبعة لاسما ومعنى حكما او العلم اسما فقط والعلم ومعنى فقط  
والعلم الذي يشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلم والعلم معنى حكما لاسما والعلم اسما  
حكما لا معنى ولما كان العلم يشبه السبب فله في الاقسام الاخر لاعتقاده بل هو اعطاه  
المعنى عن درجة اعتباره واورد في الاقسام العلم حكما فقط ونسبه في آخر الكلام على  
ان المراد بالوصف الذي يشبه العلم هو العلم معنى فقط لان الجزء العلم لتحقيق الامان  
اضاف الحكم اليه ولا بد منه عليه وانما لم يتردد في الاسلام هذا الى العلم حكما فقط لانه  
ذكره في باب يقسم الشرع وهو العلم الذي يشبه العلم فقط لانه  
مقارنه لا تتردد في تقدم العلم على المعلول بمعنى احتياجها اليها وبمعنى التقدم بالعلم بالعلم  
بالذات ولا في مقارنه العلم لانه العقلية المعلولها بالزمان ليلا يلزم بالتحلف وانما  
سما العلم الشرعي والجمهور على انه يجب بالذات ان لو كانا خلف لما كان الاستدلال الشرعي  
على ثبوت الحكم من مظهر من الشائع من وضع العمل للاحكام وقد بينا ذلك  
ان الاسلام اتفاق الشرع والعقل والتجربة معناه ورد بعض الشارع كالي كبرية العقل  
غير من الشرعية فاعقله يجوز الشرعية تارة الحكم عند لا فله حجة الامان في العلم  
فقر الاسلام به على انه عند القابل من عدم المقارنه ان يتعبد في العلم ويتعبد بها فقد



[illegible]

7

أن يكون علما حكما بالنسبة إلى كل شيء قلنا من ضرورات عدم الشقة في العلم عدم الكثرة  
 وهو الآخر لا يستويها في الشق كالشئ في المثلث  
 لكنها أي الأجارة تشبه لأسباب وهذا الشر  
 من كونها علمة والمستفاد من شأبه العلمة السبب على اختلاف من العلمة والحق يقال  
 ثبوت الحكم مستند إلى الحق فيجوز العلمة كالذات في وجهها كرك الدار من غير أن هناك خلاف البيع  
 الموقوف فإن ذلك ثبت من جهة الأجباب والعقلية في كل الشئ ليس من زوايد فكان ليس من حاله  
 زمان وأما في الإسلام فقد ينفذ على ما نذكره في العلمة كونه في حق وصفه فزاد الحكم إلى  
 وجود الوصف ثم حيث وجود الأصل يكون الموجود على يضاف إلى الوصف بالحق ولا يقدر  
 الأصل لعدم من حيث أن الأجباب موقوف على الوصف المستلزم كان الأصل في كل وصف طرفا إلى الموصوف  
 إلى الحكم فموقوف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون العلمة تشبه لأسباب بهذا الاعتبار في علم  
 أن ما ذكره في الأصل في الذي من الحكم لا تأتي عنه تشبه لأسباب يدل على أن تشبه لأسباب بهذا  
 الاعتبار على معنى الحكم لانا نقول لما ذكره جميع الأشكال أنه أن الحكم لا تأتي إلى الوصف كذا  
 وكذا كانت علمة تشبه لأسباب اختصه بالعلم وهذا أمر أنه أن حكم الذي لما أتى إلى الوصف كذا وكذا  
 علمة تشبه الوسايط الضعيفة إلى التحاكم في معنى العلمة والوصول إلى المخرج والشفقة فيه وغير ذلك  
 كان الذي علمة تشبه لأسباب فيضال العلم إلى ما في معنى الحكم لأن الحكم بينهما واسطة فهو علمة محضة  
 ولا فإن كانت واسطة علمة مستقلة فهو ليس محض ولا فهو علمة تشبه لأسباب وذلك لأن يكون  
 الواسطة أمرا مستقلا غير علمة حقيقة غير مستقلة بل واسطة بالأول كما في معنى العلمة في العلمة  
 بالذي سمع كلامه الحق يدل على أن كون الأجارة متضمنة لصفة العلمة المستقبل كما يكون إذا  
 شرح ذلك كما أنه لا ينبغي ريب في كون الدار من غير وصفان فهي متلهة أو أنشور ثبت من غير  
 غير وصفان متلهة قال خبرك الدار من هذه الجهة ثبت الحكم في العلمة في ما إذا لم يستقبل  
 ويلزم أن لا تشبه لأسباب الذي وجب عليه المحققون من أن الأجارة معناه لا شأنا في الوقت موجود  
 فهو شرح ذلك ولا تخفى أن الأجارة فأنحت وإلى القاعدة الصراة في المنفعة لأنما هي  
 ملكا المنفعة معناه في زمان وجود المنفعة لا في حق ملك المنفعة معناه في زمان وجود  
 لعدم الاعتقاد بالاشتراك وهوذا معنى قولهم الحارة عقود متفرقة بتعدد أوقافها











هو الذي يحصل من العلم بالعلم ثم لك من ما يكون متاخر في الوجود كما لا يخبر عن الحقيقة وتقتصر  
على الجسدية وتعلقها على الإطلاق بما لا يعلق عليه لا بالاضافة غير ان غيرهما وهو المتصور على المجلس  
والعلم مقام الحقيقة ليعتبر ان الإطلاق امر مخطوط لما فيه قطع الخصاص للسكون الى انه شرط  
تصوره وان قد يحتاج اليه في الجرح غير ان فاقته حقوق الشكاح والحاجة امر باطن لا يتوقف عليه القيمة  
وهو ان يتحدد فيه الرغبة في العلم العالي في الجماع مقام الحقيقة بغير ان قد يقال ان دليل  
الحاجة هو الاقدام على الإطلاق على الطرفة الطرفة واستحداث الحكم على التوهم في  
وجوب الاستبراء وهو الاضطرار على التوهم وقد اجمعه في الامة عند حدوث الحكم فيها الى الاعتقاد حقيقة  
ما يقوم مقامها وهو كون الجسم مشغولا بالغير احرازه من خلط الماء بالهواء وسبق الماء رزق الغير لانه  
امر حفي فاقيم دليله واستحداث ملكا الوطى بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من  
استحدث عنه ويعلق من جهة هو ملكه يمكن من الوطى العودى الى الشغل والاستحداث يدل على العلم  
على الشغل الذي هو العلم الاستبراء وقد ذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب في الشغل انما هو  
بالوطى والملك يمكن منه موزني اليه ودائع وفيه نظير لان الشغل انما هو بطى البائع والملك  
يمكن من وطي المشتري والاعطاس من باقي التعويم انه علم الاستبراء صيانة الماء من الاختلاط  
فلا يجد واستحدث ملكا الوطى ملكا اليمين سبب موزني اليه وان هذا الاستحداث يقع من جهة استبراء  
يلزم من البائع ومن جهة الموزنة رة رة لها عن ما تم فلو اعطى الوطى للماني بنفس الملك الذي في الخلط  
فكان للاطلاق بغير الملك سببا موزنا اليه قطعه انه دليل باعتبار سبب باعتبار كونها  
سماة الامام الحنفي في السبب انما هو دليل على العلة كما في بحر الدوامج في بحر  
الجماع من المسئلة القليل في النظرية حيث اقيمت مقام الزنا في الموزنة في الوطى جال في الاعطاس  
والاحكام اذا كانت مع الزوج او الامة ولما جعل في الموزنة لاجر يعني ان التوهم  
وان لم يصرح بالاعطاس فقط ان التوهم العقل يقتضيها ولا احكام تدل على ثبوتها المشا  
الاول فلان الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه كما يتبين عليه مع تأخير وقته في الجمل فيكون  
عليه معنى لوجود ان يتر فيه في الجملة فيكون علة موزنة لاجر انما لا يضاف الحكم اليه لانه  
ولما في قوله سبب العلة وهو الخوف الغير غير من العلة يكون هذا التوهم عينه وامس الشا

فلا تزل

فلا تزل بل هو معنى العلة حكما فقط الا ان شوقا عليه وتقبل بغيره اضافة ولا تأثير في الاضافة  
فلا يكون الاخر من السبب العلة من السبب الذي الحكم اذا كان تحت يتصل به الحكم يكون على حكم الوجود  
الغايرة لا سيما لعدم الاضافة اليه ولا حتى لعدم الغايرة لا تأثير السبب له في كيف لم يذكر ذلك  
الشرط الذي فيه بطرية الحكم كقولنا كذا في كذا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير  
اضافة وتأثير فكيف على حكم فقط واما السبب فانه يتصل به الى الشيء واصطلاحا  
ما يكون عرفا الى الحكم من غير تأثير وتدرجته العاقلان يترقى هذا المقام انما يتصل به الى الشيء واصطلاحا  
او بخلافه ويعتبر في تعدد الاقسام اخلافا في الجهات والاعتبارات وان تحدث الاقسام بحسب الدواب  
فلهذا ذهب علماء الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب كمال السارق وسبب في العلة  
كسوق الدابة الى ما سلف بها وسبب جازي كاليمين ارسيد له كالاطلاق والعلق بالشرط ولما  
كراي لانه ان الرابع هو عين السبب بخلافه من اقسام ليس يستحسن سبب السبب الى ما فيه من العلة الى  
ما ليس كذلك كسبب الثاني في ما هي حقيقة شمس قاتل واليها سبب ما هو سبب جازي ما يتعلق به السبب  
السبب كونه يعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة او اعلم انه من حيث التوهم الى ما يضاف اليه العلة  
كما لا يضاف يعني ان السبب يعرض له الحكم وطريق اليه لا موزنة فلا بد للحكم من علة موزنة في موزنة  
كذلك السبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالسبب الذي في العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للعلة  
ولم يوزنه واما موزن طريق الوصول اليه والعلة موزن الدابة يقول لها ذلك الشخص من مضاف اليه  
السوق وعادته فيكون كسوق العلة فيما يرجع الى بطا الحبل فيما يرجع الى اجزاء الباشرة فوجب على الثاني  
الذي لا الحكم ان عا ليراث ولا كذا ولا العاص وكذا الشهادة بوجوب العاص فانها لم توضع له ولم  
توزنه واما طريق اليه والعلة ما توسط من قبل لفاعل المختار الذي هو الباشرة القدر الزايدة  
سبب في معنى العلة ان ما شرع الفاضل ضافة الى الشهادة جارية بها من جهة انه ليس لولي الشهادة  
العصا من قبل الشهادة فيسبب لاجاب ضما الحبل دون جزة الباشرة فيجب على الشهادة لادراج العلة  
لا العاص لان جزة الباشرة وكما شرع عند الشاهد لان الشهادة انما صارت قسلا او موزنة ليه سبب  
قسا الفاعل في اختياره لولا العاص موزن العلة وهذا الثاني في سبب على السبب العاص اذا قال لولا  
ضما ليرجع لعدم الكذب وعلم من الحكم انه لا يحتج عليهم انه قبل شهادة منهم لا يجعل السبب لكونه



بالاعتقاد الحكم على غيره المباشر في إيجاب التصرف فيجب أن يكون موجباً لشيء التصرف  
 ولا مماثلة بين المباشر والسيب وإن قوى بالذكر والثبات السبب الحقيقي بأن يتوسط بينهما  
 وبين الحكم علة هي فعل اختيارية غير مضافة إلى السبب كفضل الثابت بين الدلالة على المال في حين  
 سرعته وكما يكفي ذلك مجرد كون العلة فعلاً اختيارياً كما في مسألة الشهادة بالتصاغر أو قسمة  
 وفي بعض النسخ المشرح فليس سبب حقيق لم يقع موقعه على ما ينبغي <sup>بجلاء ما إذا ارد</sup>  
 يعني لزوم الملة وكذا ما قبلها على شرطها <sup>فإن لم يمتد</sup> فإذ لم يمتد يعني الكيدل والولي للترجيح  
 الولد لأن الترويج موضوع للاستيلاء وظلماً لتبديل يكون الزوج صاحب لعدو وأيضاً  
 للاستيلاء دسني على الترويج المشروط بالجمعة وهذا لأن ما فيه يصير هذا الجمعة غير العلة  
 كما ترويج فيكون الشرط صاحب علة <sup>إزالة الأمن بسبب العمان التي زالت المحرم الآ</sup>  
 من المستلزم يستند للحرم إذا انقضت حال كونه محمياً على العمان وموجب له فلو لم يكن الدال  
 محمياً حينئذ لكان له الولد السيد لم يحل العمان وحقيقة العمان الاعلام المحدثات العلية الغير محجب  
 أن لا يكون المدلول عالماً بمكان السيد ولا يكذب الدال في الحكم <sup>أو يصير المحرم في خلاف</sup>  
 السيد المحرم إذا دل عليه غير المحرم رجلاً فقلبه فإن الدال كما ينبغي أن دلالة سبب محض لأن كون السيد  
 المحرم الذي جعل له شيئاً يسبقه بقا الدنيا فمجرد السيد فيه بغيره لا ينافي أموال المملوكه ولو لم  
 وفقدان يكون عتقه فإن المحل لا يستدعي تعدد العمان في محله والعمان الواجب الاحرام فلو دل المحرم  
 على السيد المحرم كان العمان بالحيثية بالاحرام لا بالمال لأن فإن قيل السعي إلى السطو  
 الظاهر سبب محض وقد يعيب على الساعي قلنا مثله لحيثية فتوابعها بغير القياس سبباً ناظرية  
 السعاة <sup>فإن كان هو من الوجه وهو الضرب باليد والكي</sup> كما ينطلق  
 أي كالصنع الدال على تعليق الطلاق أو النكاح أو التدبير في ما قبل وقوع التعليق عليه سبباً محملاً  
 لما يترتب له عليه من الجزاء في مودع الطلاق أو النكاح ولو لم يندوبه ولا نصاً بها إليه في الجزاء لا  
 أسباب حقيقة أذ بها لا يقتضي إليه بالانتماء للعقلية فتوابعها لحيثية من التعليق وما ينطو عليه  
 أي كالنقل من وجهه حال كونه سبباً للجزاء ولو كان مستقلاً بغيره وسبباً على وجهه لكان  
 المعنى ومنه ما هو سبب محملاً للجزاء كما ينطلق التعليق ويجوز كإيهين الكفارة وفاداً في شرح

نسيب

تسمية هذه العينة سبباً محملاً بما فيها من قبل وقوع الجزاء كدخول الدار مثلاً أو ما بعده فيصير  
 كذلك لا ينافي علة حقيقة لتأثيره في وقوع الجزاء مع إضافتها ولا اتصال بغير البيع الملك  
 وذلك أن الشرط كان سبباً فعلة عن الاعتقاد فإذا أزيل المانع انعقدت عليه حقيقة بغيره لا ينافي  
 المتخو ومنه خلاف ما إذا قال وأتمه لا يدخل هذه الدار وقد دخلها فإن علة الكفارة لا يصير في اليقين  
 لأنها موضوعه كغيرها لا يقتضي له الكفارة وإنما يقتضي الكفارة الذي هو هذه والبر ما بعده فليفت  
 يعمل عليه ليقوتها وإنما علة الكفارة هي ثلث لأنه لم يشر إليها وقد سجد كذا تحت الشرط فإن قلت  
 قد اختلفت حقيقة البيعة الاعتقاد وعدم التأثير فكان أن هذا القسم جعل محملاً لعدم الاقتصار بغير  
 أن يجعل السبب الذي فيه فعله علة أيضاً محملاً لوجود التأثير فقلت نعم لأن عدم التأثير ما  
 كان قيداً عديماً وكان حقيقة السبب في العلة ما يكون شرطاً إليه خصوصاً هذا القسم الذي ينبغي فيه  
 الاتصال والاعتقاد باسم العمان والعتقاد تقول إلى السيد ما يغير طريقاً للوصول إلى الحكم عند وقوع  
 التعليق عليه ونسبته لظلاله في المال لا يصير سبباً حقيقياً بل علة على ما سبق القسم الأول  
 السبب كسبب تقع والاولى أن يقال في العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أن كونها علة  
 الحكمية كغيره ولو بعد حين <sup>ثم عند هذا الجواز في التعليق بالشرط الذي سمي سبباً محملاً</sup>  
 شبهة الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم <sup>وهذا</sup> فخر محملاً في هذا الخلاف يظهر  
 مشكلة الطلاق تخبر الطلاق وتعليقه وقد ذكر في الكفارة استدلاله في عدم الاعتدال أو  
 وتعليقه على الاطلاق ثانياً وجوابهم عن استدلالهم ثالثاً اشياء فبعد استدلاله فهو لا يصير  
 الملك حال وجود الشرط لأن التعليق لا ينفرد في الملك حال التعليق بل يسلح التعليق بالترويج  
 مثلاً أن نكتفك ثابت طالق بل إنما ينفرد فيه حال وجود الشرط لظهور قايده اليقين إذا المقصود من  
 اليقين تأكيد الغير بما لا يخفى من مقابلة فلا بد أن يكون الجزاء غالباً لوجوبه أو حقيقة عند وقوع  
 البر لحيثية من قوله من المحافظة على البسرة وقد كلف قيام الملك حال وجود الشرط فإن علة الملك كما في أن  
 تزويجك ثابت طالق كان الملك تحقق الوجود عند قايده البر وظهور قايده اليقين حقيقة وأن علة  
 بغيره كدخول الدار مثلاً فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط فقلت لا يغير معلوم التعليق فإ  
 شتر هذا الملك حال التعليق ليرجع جانب الوجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو أن الأصل



على الثابت بقا قطعه فائدة العين بحسب غالب الوجود فيمنع التعليق وينتقد الكلام فيها  
 وبعد ما جاز التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فالملك بان يظلمها  
 ما دون الثلاث لا يطل التعليق بناء على هذا الوجه والافعال والحاصل انه لا يشرط في  
 ابتداء التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك بالجل كما اذا قال المعلقة ثلاث ان من حيث  
 فانها ظلت حتى لو تزعمها بعد الرجوع الثاني يقطع الطلاق لان لا يشرط ذكره بقا التعليق او  
 لانه البقاء اسهل من الابتداء فاشاء عليهم على ان التفسير يطل التعليق ان العين سواء كانت  
 ثابتة او غير ثابتة انما شرعت للبر بحقوقه على من العدل او الترتيب وقوي جانب على جانب مقتضيه  
 فلهذا ان تكون العين غير ثابتة معصوما بالكلية تحقيقا لما هو المعصوم والبر من الجهل النفع  
 اذا كان البر معصوما بالجزء كان للجزء شبهة الشبهة لا يخلو في قبل فوات البر لا لفوات شبهة  
 المشبوهة قبل فوات المصنوع كالمعصوم فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون الغصب  
 شبهة لثابت القيمة قبل الفوات حتى يجرى الابرار على الوجه والبر في الكفاية حال قيام العين المعصومة  
 في هذا الغاصب مع انه لا يوجب هذه الاحكام قبل الغصب لانه البر في التعليق انما وجب لكونه مرفوع  
 للبراءة ولا لوجوبه لغيره يكون ثابتا من جهة دون وجه فيكون له شبهة الفوات في حق نفسه والبراءة الحكم  
 يلزم عند فوات البر فيلزم عند عزيمة الفوات البر عزيمة لوجود البر ولا يلزم عند عزيمة الفوات  
 البر عزيمة لوجود البر ولا يلزم عند عزيمة الفوات البر عزيمة لوجود البر ولا يلزم عند عزيمة الفوات  
 معنى شبهة الشبهة في الحال فكما لا يقطع حقيقة الشيء من الحال لا بد منه شبهة ولهذا لا يثبت النكاح في  
 غير النكاح وذلك لان شبهة قيام الدليل مع تحلفا لمدلوله وانما يستتبع ذلك في غير الحمل فبطلان  
 زوال الحمل بان يطلها ما لا ثلثا الفوات محل الجزاء كما يطله بطلان شرط بان يجعل الدار شيئا  
 ولا يطله زوال الملك بان يطلها ما دون الثلث لقيام الحمل من وجه بان كان الرجوع اليها  
 فان كانت فليعتبر مكان الرجوع فيها اذا فوات الحمل فليست غايات ما لا بد منه تحقيقا لطلوع  
 الملك لم يتم دليل على انه لا بد منه في لا بد منه يستحق بقاء البطلان وانما لا يكون منه بد عند  
 وقوع الشرط وقد امتنع عوده في فلا جهة البطلان وفي الطريق للرجوع انما لم يستمر بعد الملك  
 ببقاء التعليق كما شرط الحمل كما ان محله الطلاق ثبت بحسب النكاح في غير النكاح لان ابتداء الحمل لا يثبت

ملك

الملك فاعلم ان الشرط ثبت بحسب النكاح هو انما يطله شرط العين انقضاءا وبقا فبطلت بشواها بان يطلها  
 الثلاث ولما ما ذكره المقام من ان تطبيقات هذا الملك تعين الجزاء في بطلان العين فبطلها فانما هي  
 حاصلة طريق تقرر الوجبات هذه المسئلة وهو ان هذا العين انما يطلها بالملك الفاتح وليس قبل ذلك  
 تطبيقات فاذا استوفينا كمالها بطلت الجزاء في بطلان العين كما اذا فوات الشرط بان يجعل الدار شيئا او  
 مما ما اذا العين لم تستوفها بالشرط والجزء الاكثر لانها لا تعرف كمين الطلاق وبين  
 الصاق وتوقف هذا الطريق اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها نيتين ثم عادت اليه بعد رجوع آخره  
 وقع الشرط فانما يقع الثلاث عند الرجوع في حصة والى يوسف رة فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع  
 الا واحدة فانها ابقية فقط وهذا امر في الامة وشي من الاسلام بان يطل ان التعليق بانجام الملك  
 لان ان المحل بالشرط تطبيقات ذلك العقد فاشاء الجواز من استدلاله في فواته انما شرط في التعليق  
 بغير السبب شبهة الحقيقة على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاحتياط فيكون الرجوع بناء  
 الجزاء والحاجة الى كفي التعليق بالنزوح لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق في ذوات الشرط  
 انما هو من تحقق الملك فيكون الرجوع بناء على الجزاء من غير حاجة الى اثبات البهمة ولا يخفى ان  
 هذا الجواب مستغن عما ذكره المقام من ان الشرط فانه انما هذا التعليق في العدة وليس للرجوع شبهة  
 المشبوهة قبلها الي قبل العدة وانما هو حوادث لتوقفه ان الشرط هنا انما في سبب التعليق  
 بالنزوح بمعنى العدة بان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للرجوع شبهة المشبوهة قبل العدة  
 بانما يستتبع ثبوت حقيقة الشيء قبل علمية كالتعلق قبل النكاح وكذا شبهة اعتبار البهمة بالحقيقة  
 لمن شبهة الشيء لا يثبت حيث لا يثبت حقيقة كسبه النكاح في غير الفاتح وانما بطل الطلاق  
 الثلاث تعلق الطهارات بالحمل كحكم الطهارات هو الحمل لان علة المنع من الرجوع في ذلك الرجوع هو  
 قيام لم تجز وكون حمل البهية ابطال من التحلية في عدمه بالخدام الحمل بل في من رجوع عن الطهر الى  
 له وقت الكفارة في الموضع ثابت بعد التطبيقات الثلاث فيثبت الطهارات لان ابتداء الطهارات  
 مقادة نسبة الحمل بالجزء اعلم ان كل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يورد  
 في كثرها من اقسام الحكم بالبيان الشارح في الاحكام المشروعة وما وجد ليعمل بالمستفاد

الرجوع



لما مضى بالعرف من المناجاة بالعلو والسبب ونحو ذلك وأورد هذا البحث بعد ذكر السبب  
وصدوره كعلمه فيها على أنه باب جليل القدر فإن الأصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يعم بعض  
من أنه لا يعرف بالأسباب أصلا والاحكام إنما ثبتت بالاجاب الله تعالى صريحا وكذا لا بد من ضبط  
والعلم بها فالتخصص في الأدلة وذلك المقطع بانها مضاهية في الجواب الله تعالى لأنه شاع الشرايع  
فلما اضيف إلى أسباب التوراة الأدلة المستقلة على حلولها ولقد وافقت لو كانت المذكورات  
عللا وأسبابا لما انكسرت الأحكام عنها ولم تنقش على الجواب الله تعالى وذكر بعضهم ذلك في العبادات  
خاصة أو المقصود فيها العقيدة في الخطاب لبعدها عن اختلاف العقائد والاعتقادات فانها ترتب على العبادات  
العبادات فيكون ان تضاعف الاموال وتسلم النفس للعقوبة إلى الأسباب وتفسر الرجوع إلى الخطاب  
والفهم بسبب أنه لا كلام في ان شاع الشرايع هو الله تعالى وانما المقصود بالاجاب الاحكام  
انما نصبت ذلك إلى ما هو سبب في الظاهر جعل الله تعالى في الأحكام مترتبة عليها تيسر أو تسهلا  
على العباد ليتوصلوا بذلك إلى معرفة الأحكام بغير فهم الأسباب الظاهرة على أنها إشارات وعلماء  
الموتورات وبعض ذلك قد ثبت بالنسبة والإجماع كالبيع والملك والقتل والعقاص والزنا الخ  
إلى غير ذلك ما ذكرنا الشرايع بقوله سبب ظاهر ترتب عليه الحكم على ما ذكر في فصل الامر  
فيسبب الإيمان بالله تعالى في التيقن والقرار بوجوده وتوحيده ونسبته وصاير صفاته على ما ورد به النقل  
وشهد به العقل ومحدوث العالم أي كونه جميع شئ الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقة بالعلم  
وإنما سمى عالما لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا يخفى أن وجوب الإيمان في الجاهل  
الله تعالى لا أنه سبب في سبب ظاهر تيسر على العباد وقطعا في المعانيدين فالله تعالى سبب  
لوجوده وسبب وقته في السبب حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان الذي هو مقتضى  
الصدق والوجود الشائع أو وحدانية أو غير ذلك مما هو الذي وذلك ان العارث يدل على أنه  
محدثا مانعا قدما حينا عما سواه فليجيب لذاته قطعا بالتسلسل ثم فوجوب الوجود ينبغي  
عن جميع الكمالات وينبغي جميع انقضاءات لا يقال لو كانت السبب هو حدوث الزمان  
على ما فسرت لما كان القائلون بقديم العالم للزمان وحدوثه بالذات يعني المسبوقة بغيره  
الاحتياج إليه قائلين بوجوب الإيمان بالله تعالى لاننا نقول من جهة الإيمان بالله تعالى

بارادة

ما بارادته وإن لم يتحقق أن يكون الأحاديات وهم يعينون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالظن  
كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مرادنا من ذلك متعاقبة على ما يشير إليه قوله تعالى  
أي شاع في الأوقات وفي أنفسهم الآية لأن الاستدلال بالآفاق والاعتقادات هو أشد المتعاقبات وهو جاز  
أكثرها وقوعا وأكثر شهرة وأما ما ذكره من أنه قد مضى مد نفسه والسموات والأرضين فكان ذلك  
كل من هو من أهل الإيمان فلذا سمى الإيمان السبب المتحقق سببه وهو الآفاق والاعتقادات ووجوده  
ركنه وهو التصديق والآفاق الصادر عن النظر والاعتقاد في الكلام في البقي العاقل وهو حال  
لذلك بدليل أن الإيمان قد يتحقق في حق الأميين فلو امتنع صحة ذلك لم يكن إلا شرايع في ذلك  
محتمل لأنه لا يمتنع عدم الشرط عنه أصلا ثم هو غير مخاطب بالإيمان لعدم التكليف المعبر في الخطاب  
عند الأدلة الذي يجنبه السقوط في بعض الأعمال كما أن الرد الكافر يمين فأنه على السكون عن كلمة  
الاسلام فوعت بالآخر وجوب الالزام على التمسك لكلامه عند بعضهم وعلى الخطأ  
عند عامة المشايخ فالعقبي إذا بلغ في شأن الجواب لم يبلغه  
لأن وجوب الأدلة إنما يشترط في الخطاب ذلك كان في حكم جعل السبب والإيمان والفرق والبيان ليس  
لكذلك بل إنما ينبغي محله لاداء على كونه مشروعا في حق المودي كما في جملة الشافعي والظاهر  
أي سبب الوجوب للعلو هو الوقت على ما ذكر في تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن ما ورد  
به من وجوب مطلق وموقوف والفرقة أي سبب الوجوب للكون مطلقا لتمام الذي هو  
نصاب وجوب الزكوة في ذلك فالإضافة إليها إليه مشروعة فانها مشروعة في كونكم وتيقنكم  
الوجوب بتقاضيها لتسبب وقت واحد واعتبر العتيق أنه لا صدقة إلا على من هو في  
التمسك العتيق فمقتضى الشرايع بالنصاب لأن كمال الغنى يكون بالتمام ليس في الغنى  
الجدوة وينبغي أصل المال فيحصل القدر وقدر الاداء فصار التمام سببا لوجوب الاداء تحقيقا  
واليسر لأن التمام إنما ياتى فاقدم تمام السبب المؤدي إليه وهو محمول السبب الفصول الأربعة التي هي  
أربعة التمام بالقدرة والسند وزيادة القيمة بنفادته بتفاوت الرغبات في كل فصل لما فيها من  
فصل الحول شرطه وتجدد الغنى وتجدد الغنى المال الذي هو السبب لأن السبب هو المال  
الغنى والمال هو الغنى فغير ذلك الغنى يكون بغير الوجوب بغير المال وذكر الحكم بغير سبب



ما يشكره بشرط والعموم انفق المتأخر على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشكر  
يضاف اليه ما يشكر به غيره وان شئنا ان نذكر ذلك ذهب الى ان السبب هو ما يشكر به غيره لا ان السبب  
بليا لانه لا يشكر به غيره وسنستنبط باقتدارنا في وقتنا هذا ان السبب هو الشكر لا ان السبب  
والمعنى ان السبب هو الشكر لا ان السبب هو الشكر لا ان السبب هو الشكر لا ان السبب هو الشكر  
لعدم تحققه من اقله وليس هو قباله وليس هو سبب السبب هو ان الله فيه بركة وقت الواجب وقت  
الصوم هو النهار وذهب الاكثر من وهو المختار عند المتأخرين ان كل يوم سبب لصومه يعني ان كل يوم  
الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة وليس هو سبب  
بشرط وجوبه متقدما بالانقضاء لظهور ان نواقضه فينبغي ان يكون على حدة وانما اجواب  
السبب بالليل وجوب الغضارة على من افاق بعض الشهر فقدمه في باب الامر ومن  
انما لا تخرج الحكم يعني ان كلمة من تدرك على ان تخرج الشيء من الشهر وانقضت عنه كذا المبدء والفاوة  
فاذا وقعت سلة الاداء فهي بحكمها او تفرق ما ان يكون لا تخرج من الشهر كذا قال اذني  
الركوع من ماله والخارج غدا وانما يكون قد لادته على ما وجب على كل قدا له غيره كانت  
نايب عنه كما يقال العاقلة الذي من القادر وحل الحديث على كل من اداني باطلا لانه يقضي الوجوب  
على العبد والكافر والعقير الذين يكونون في حوزة التكليف ضرورة دخولهم في من يكونون وهذا  
باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب ماله والكافر ليس بالمرتبة والفقير لا يملك عليه ويعرف  
اليد فلا يعرف هذا الخارج على الجواب وكذا كسر الاسرار لا يملك دليله من هذا وهو ان العبد  
من حيث انه انما مخاطب وهذه صدقة والظاهر انها عليه كالنقطة والمول وجوب عنه وكذا في الحقيقة  
لا وجوب عليه لانه الحق بالبيعة في ما ملك عليه لعله لخلق الوجوب على العبد وحل اعتبار ما  
المملوكية الوجوب على المولى فقلت كلمة ان اشارة الى المعنى الاصل وهذا القول في الصبي والكافر  
بطلان فاعلم الوجوب فانه لم يثبت لا يستلزم الاستمارة التي هي من اوصاف النطق كذا قيل  
وليس سببه لان ما لا يملك بالاستمارة كاجان لا يملكه السبب حجازا فليجوز انما وجوب  
تضاعف على سبب بناء على انه يشترط لحيث ان الحكم اليه فاجواب اننا لا نأخذ الى غير السبب  
فقد في الشرع كجاء الاسلام وسلوة الماف وتضاعف على الوجوب بتضاعف على السبب لانه انما

انجم

ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول عما من وما تكرر الواجب بتكرار الوقت وتكرار السبب  
لان السبب هو انما سبب للصوم والموتة شكر لوجوبه بتكرار الحاجة والشرع جعل يوم الغفران  
الحاجة فيجوز بتعدد الحاجة فهذا الدليل أقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من ترجيح بكمش  
الدلة وهو ان دليل سببية النطق هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيره  
فصرح بانه ترجيح بالقوة وايضا ضعف الموتة ترجيح سببية الراس لان دليل الحكم بوجوب  
الموتة في قوله تعالى ومن غوت يشربان هذه الصدقة يجب وجوب الموت والاصح وجوب الموت  
راس على عليه كما في العبد واليهام فيه شبهة ايضا على اعتبار الموتة والولاية والحق الجيب  
الوجوب له هو الميت بدليل الاضافة الى الوقت والامتناع من الاستطاعة اذ الاستطاعة اولا اضافة اليه  
ولا يشكر بتكرار مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الغفران الوقت شرط جواز الاداء او الاستطاعة  
لوجوبه اذ الحيوان بدون الفعل لا وجوب بدون الاستطاعة كما والعش يعني ان كلا  
من العشر والخارج هو الاصل الفاسية الا انها سبب لعش بالقاء الحقيقي والخارج بالقاء  
التفديري وهو المكن من الزكاة والامتناع وذلك لان العشر مقدّم على الخارج فلا بد من  
حقيقته والخارج لخروج مقدّم بالذم فكيف في الفاء القديري حقيقة الخارج متعلق  
بالناية ثم كل من العشر والخارج هو موتة الارض حتى لا يعتبر فيه الاصلية كما مل ان الله يحكم  
بقضاء العالم الى حين الموعود وذلك بالارض وبالجرح منها فيجوز عارضا والتفقه عليها كما في  
لذواب فيلزم الخراج المعاملة الرايين عن الدار المتعاطين بها على الاداء والعشر للمختارين  
والضعفاء الذين هم يستولون الضعفاء على الاعفاء وليس لهم في السنة الشبهة فيكون المنفعة  
على التفرقة تنفع على الارض فغير انما باعتبار التماثل الحقيقي العشر عبارة طنا الكتاب  
جزء من الفاء اعني بالخارج من الارض قليلا من كثير بقره الركعة من الماله الفاني باعتبار التماثل  
التفديري الخراج عقولنا في الامتناع بالزكاة من الاعراض من الجهاد والاصغر والأكبر والا  
قبلا على البعض المتوهم ببيان الشرع والقانون ليس لحيطان ومن لا يصلح للاداء والضعفاء  
وضرب ما هو منزلة العمرة ولا خفا في مثل ان الارض اقل الفاء وصفه بوجوبه يكون باعتبار  
الاصغر كل منهما موتة وباعتبار الوصف العشر عبادة فلو اخرج عقوبته يتبينان باعتبار الوصف

عدة



1875

بلا مکتبہ

بالخلاف لأصنافها إليها إلا أنها سبب لصحة كونها معقودة لا بتأديع بل بحظ  
والإباحة لا العقب وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليقين هو البر احترازاً عن عتق  
حقه اسم الله تعالى والكفر بخلافه عن البر ليس كانه لم يفت بشرط فوات البر ليس كانه لم يفت  
من الخلف والأصل واليمين وإن أخذت بعد الخلف في حق الأصل عن البر لكنها فاية في حق الخلف  
فالجب في الأصل والخلف واحد والشرعية المعاملات بمعنى إرادة الله تعالى بقاء العالم  
الحزين عليه وزمانه سبب شرعية البيع والمكاح ونحو ذلك إذا عتق قدرها  
الظلم المنوط بوجوب الإنسان بقاء القيام الشارح وهو مبني على حفظ الأشخاص ذهاباً إلى  
والإنسان لغيره الأنداد من أجله يفتقر في البقاء إلى أمور منها غير في الغذاء واللباس والسكن وذلك  
يفتقر للمعاونة ومشاركته في أفراد النوع ثم يحتاج للتوالد وأن أسأل إلى مزاج بين الله ورواها  
قيام بالصالح وكذا ذلك يقتضي إلى أصوله كغيره عند الشارع بها تحفظ العدل نظام بينهم  
في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة بقاء الشخص إذ كل أحديهما ما يلزم  
ويعصب على من يواجه يقع الجور ويحتمل أمر النظام فلهذا في التيب ثمرت المعاملات  
وللخص ما قد سجد من الأحكام وهو أثر أفعال العباد كالملك في البيع والخلق في المكاح  
ولغيره في الظلوق وعاقبة تسمى الاختصاصات الشرعية تشبهها الأفعال التي هي من آثارها  
وهي التفرقات المشرعة كالإيجاب والقبول شد ولا يحصل أن الفقه هو العلم بالأحكام  
الفتية الشرعية العلمية على ما من في أمان تعلق بأمر الآخر وهي العبادات أو بأمر الدنيا وهي ما  
أن تعلق بقاء الشخص وهو المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار الجنس وهي المناكحات أو باعتبار الجنس  
وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والتزكيب جعل أصحاب الشافعي اعتباراً بغير كان وأنها  
كل من ذلك ما يناسب من التصيل ولعلم لما كان المعارف في العلة والباب  
ما يكون نوع ثابت ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسبباً في الأحكام وكان المصطلح فيها  
سبقاً للعلة تائيداً دون الباب فكان بعض ما ساءه فتمتاً بسبباً قد جعله فيما سبق علة ونحو ذلك  
سبباً قد جعله فيما سبق علة ونحو ذلك سبباً أشار بها إلى الاختلاف في الاصطلاح أيضاً إذ العلة  
في غير النوع من الاعتراض وهذا الاصطلاحات ماعودة من إطلاقها التفرع ولا مشاحة فيها



واما الشرط فهو على ما ذكره الله اربعة شرط محض بشرط في معنى الشرطية بمعنى  
شرط محض لا انما هو الشرط المحض وان كان في معنى الشرطية  
الشرطية على ما الحكم وان كان في معنى الشرطية على ما الحكم  
متصل بالحكم فهو انما الحكم الشرطية فيكون الشرطية على ما الحكم  
كشوق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في ان دخلت الدار وركب  
فما خاسا ساء شرطية في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عند من شرط  
وهذا يسمى حلق العلامة الاحصان شرطية في معنى العلامة في معنى الشرطية وقد  
يقال ان الشرط ان لم يعارضه على معنى الشرطية فان عارضه فان كان ساقيا فان معنى الشرطية وان  
كان مقاربا او مترادفا فهو الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
الشيء في الواقع او الحكم الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
فانما فعل يستعمل الكلف ففعل عليه ففعل فانما الكلفة الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
كلمة الشرطية بان يدرك الكلام على الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترغب الحكم على الوصف فاعلم بان كمال الشرط  
من اشارة الى بيان ان الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
فيضا في ان لم يعارضه على صفة الحكم الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلامة الصالحة فانه لا يجرى مع بالشبهة والحلف فلو  
قوم بان رجلا على طلاق امرأته الغير المدخول به خول وان يكون باعها خلت الدار وقيل القاي  
بوجوب الطلاق وان لم ينفذ هو المشكوك بان رجوع شهود دخول الدار وعدم حصول الدخول  
المرة من نصف من قبل لانهم شهود الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
اذا رجع شهود دخول الدار في شهود يمين الى التعليق جميعا فالصانع على شهود التعليق لانهم شهود  
العلامة باعتبار ما ان ذلك لا يكون باعتبار العلامة اعم من الحقيقة في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
بعد شهادة الغرضين وقضاء القاضي اتصال الحكم بالعلامة كمال الحقيقة ومع وجود الحقيقة لا  
صاف الحكم اليها لاجبة الاضافة الى الشرطية فان قيل لاشهد قد رآه تزوج هذه المرأة بالف

والعقود باقية

واخرون بان دخل بها ثم رجع الزوجان فالصانع على شهود الدخول مع انه شرط في المخرج  
قلت انما اجب على ان شهود الدخول ثلثا وشهود الكساح ثلثا لان الصانع على ان دخل في ملك  
الروح عوض ما فيه من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه كشهود  
التحقيق فانما يجب كونه مضمنا الى الحكم في الحقيقة والاخيار على تحصيلها الزم المهر والحكم  
يضاف الى العلامة دون السبب فان قالوا لا شرط في اضافة الحكم الى الشرطية لان الصانع  
على صالحة لا صاف الحكم اليها او لا ما لا ليس فيه معارضة العلامة أصلا وهو ما اذا خرج شهود المهر  
فقد وجب عليه ضمان ان عليه علم ما ذكره في الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
فهو منكم لا يضمنون شيئا وهو المضمون في الجامع الصغير شتم او رد مثلا لا يوجب ضمانا في معنى  
العلامة الصالحة الاضافة الى الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
العلامة الصالحة الاضافة الى الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
مثلا ثم قال لا بد من قيد عدلين فهو حرم فشهد شاهدان بان القيد عشر اطلاق في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
القيد على المولى قيدا بعد فاذا هو بمثابة رجل ففعل في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
العقدان قضاء القاضي فافعل في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
على البطلان باثبات الشهود المشهورين بعد ما على القضاء بدليل الاقتصار بخلاف ما كان عليه  
الشهود جيبا او كفارا فانه لا يجرى بالقضاء في المكان الوقوف على حقيقة العقد وفي ما نحن فيه  
قد سقط حقيقة معناه وانه القيد لا يمكن الاجل القيد فاذا حلف في القضاء فافعل في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
تحقق العقد قبل الدخول فيمكن اضافة اليه والعلامة في التعليق بخبر صالحة الاضافة اليها لانها تضمنت  
المالك في ملكه من غير قيد ولا ضمان كما اذا باع مال نفسه او وكل طعام نفسه ففعل في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
لانهم قد عرفوا وهو كونه القيد عشر اطلاق والشهود قد تقدموا في الكذب المشغول في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
وعند ما ينقض القضاء فافعل في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
الصدق ظاهر فيعتبر حجة في وجوبه ففعل في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
ويجوز قبل الدخول في القيد ولا يضمن المشهود وما ذكرنا من ان العلامة في معنى الشرطية في معنى الشرطية  
العقود المذكورة في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما اقره من غير من انظر الى انصافا



الشرعية على البصر المشروط عند حتمه لو ادى شراؤه المذموم او اقام البيعة وقضاها فيه كانت حله للمالك  
بشرائه دون الغشاق فسادا ليله لانه من ان العبد في قضاءه لا يفي بيمينه ان العلق على كل  
والعبد ان يترجم في مسئلة وجوب التعيين ان يفي بشهود التعليق وشهود الشرط بالعلية  
شهود التعليق وهي الحالة لا ضافة لعلان اليها لانه ثبت العلق بطريق التعدي حيث ظهر كدبرهم  
بالوجوب فلم كانت العلة في مسئلة حل العبد في قضاءه المأخوذ من تعليق المالك والتعويق  
في التعيين ان العلق لم يكن محققا في الواقع فاما ان لم يتصاها المأخوذ للمبني على الشهادة المأخوذة  
وهو حكم موثقا لعلال المالك في سوق وجوب التعيين شهود التعليق على مقتضى ما علة لا ضافة  
اليها فلا يضاف الى شهود الشرط ما لم يوافق من جهة التعدي ايضا فالي الشرط وهو شهود العبد  
عشر اربطه ليعديهم بالقبول كحضر لا ضافة الى العلق على العلة فلهذا ظاهر وانما علة  
مع ان شهود الشرط هم شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن العلة يتحقق في شهود  
والشرط ما يكون على حظه لوجوده وانما يثبت ان التعليق لما كان حقه في يده المالك  
والشهود قد شهدوا بوجود العلق كان ذلك في حقه التعيين كما نفا شهود العلة لاشايتهم العلق  
في الحقيقة وان قيل ان ائتمنا الصانع في يضاف الى العلة او الشرط بل يثبت العلق  
شي لا يثبت بان العلق لم يورث الى اطلاق المالك فلا يثبت من الصانع والعلق لا يثبت في العلق  
على البصر فلا بد من الاضافة والشي مباح وان كان سببا وهو يشارك في العلة والاضافة  
الى العلق فلا يضاف اليه فغنى عن ذلك لا ضافة الى العلة كان يفي في ان يضاف اليه في الشرط لا  
ان الصانع صانع ولا بد في يضاف اليه من جهة التعدي ولا يثبت في الربك على المسمى لانه مباح  
وهذا مشعر بان يكون المسمى ايضا مقدما كما اذا كان العلق في ملك الغير فمقتضى المسمى غير اذن  
المالك لم يكن الصانع على العلق ولا مملوكة في ذلك بل المولى المطلقة في صانع العلق المستعدي  
لا يملك في الشيء نفسه وان جاز بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانه مقتضى العلق  
ايضا كذلك في الظاهر ان يثبت المسمى بالاحتمال من غير ان يثبت العلق في بعض الوجوه على حاله  
انه لا ضمان على العلق عند تعدي المسمى بخلاف ما اذا وقع تعدي العبد وان فانه لا  
ضمان على العلق لان الايقاع على مقتضى حاله لا ضافة فلا يضاف الى الشرط فاما

دفع

دفع بغير معنى ان يذره الامور بطرق مغفلة الى تلفت ويكون اسبابا لحكم العلق خلاف العلق فانه  
ان الله لما منع معنى اسكان الارض فيكون شرطا وهما انظر انه لا معنى للسببية الا ضافة لا قضاء  
الى الحكم فالسبب الذي له من غير تأثير وهذا حاصله في العلق وحل العبد وفتح الباب ونحو ذلك  
وهو ان الشرط لا يورث حكم السبب شرطه غير علة اي حصل بعد حصوله فعل فاعل محققا  
غير مستوجب ذلك الى الشرط المحقق مثل ان دخلت الدار فالت طالق او العلق فيكون هو فعل الغير  
على الشرط بالعكس وحسب ما اذا علق على الشرط فعل غير محقق بل يفي كما اذا شق رق  
الغير فسا المانع قلعت وحسب ما اذا كان فعل الضمان مستويا الى الشرط كما اذا فتح الباب على  
وجه يفتح الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل معنى العلة ولهذا لا يثبت كواسا وجوب  
الصانع عند حتمه في فتح باب العلق ليس بيمينه على طائر الطائر مستوجب اللفظ بل على ان فعل العلق  
محدث في الحق بالافعال الغير لاختياره كسبلان المأخوذ كما يضمن عند امشيه بالفلان  
وليس كذلك فان المعلن بان يكون حل العبد في حكم السبب بتعليق العلق على الصانع في  
ان الشرط المحقق يتحقق من سوق العلة والسبب يتبعها لانه طريق الحكم ومقتضى العلة بان سوق  
العلة بينهما فيكون مقدما لا محالة وانما قال بوجوه العلة لان الشرط المحقق مقدم على  
انقادا لعلته لما سبق من التعليق من العلة في وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط في  
تسقط العلة بحل العبد لما كان مقدما على الابدق الذي هو علة التلف كان شرط في معنى العلة  
لان العلة هيما استتبعه غير مضاف الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق العلة فاما اذا كان  
عبد الغير بالاباق فاقب فانما يضمن بقاء على ان امره استعمال العبد وهو علة لعلته اذا ائتمنا  
تخدمه ومن ائتمنا في ان يقدم السبب على صورة العلة وهما انظر وهو ان  
ان يرضى الشرط عن صورة العلة انما يورث الشرط التعليق لا الحقيقي كاشهادة في سبب  
والطهارة في السلوة والعلق في التصرفات على ما ينبغي لاني محمدا ان فعل العلق  
والعلة عند شرعها لا ينافي العلق لانه فيضا فالشرط فانيضا هما لا يضران في  
عادة فلهما يلحق بالافعال الطبيعية فيزله سبلان المانع فلهذا ان كل من يكون الفعل فلهذا  
مبتهرا لافعال الطبيعية مستقلة الاستدلال على الصانع فنون كلام الله ليس كما ينبغي







ولا يشترط سبق تاريخ الاعتراف على الزنا ما فيه من نظر المصلح وجوباً بجم عليه والحاصل ان الشبهة  
بمها يتحقق ثبوت الحق وتقدم على الزنا وضرباً له ولا يخرج على الكافر فيقبل والناهي اي المصلح  
يقبل ومنها لا سيما ان في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت  
بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لاحد وجبت في شرطه في العمل لكون اثباته  
اثباتاً العقوبة وهو صلب الصغير لشرطه وتذكير باعتبار ان المصدر في معنى الى امر الفعل  
فما هو في ما ذكرنا من ان المصلح في هذه الصورة كذب في ادعاءه لكونه في كونه في كونه في كونه  
الكلام انما يشاع قبول الشهادة بالنسبة لخصوصية في الشهود به ولو كذب في كونه في كونه  
لانه علامة لا موجب وانما قبول الشهادة كالكلام في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
فلا يقبل في صورة المذكورة لتقدمه على المصلح فان الوقوع مع كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
وعندما لا يشترط اية لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في كونه في كونه في كونه  
بل يشترط العلامة لثبوت النسب ضرورة ان لا تعلم ثبوت النسب لا بها يشترط لاثباتها كما لا يشترط لاثباتها  
رجحاً وامر بان يختلف ما اذا وجد الفوارش لثباته او لثباتها لظهورها وانما لا يشترط لاثباتها  
وكذلك لا يشترط لثبوت النسب ويكون الولادة علامة معروفة واذا جاز بالولاية  
طلاق يعني ضمناً ان لا يكون المصلح على امره في الزنا فله الزنا في كونه في كونه في كونه في كونه  
اتحاداً بالولاية كما في تعليق الطلاق بالحيض وتوجه امره في كونه في كونه في كونه في كونه  
ثبوت النسب وان جعلت شرطاً فعلياً فيجب عليه ما جازت كونه علامة في كونه في كونه في كونه في كونه  
في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
رجلين ورجل امرأتين ولا يقتضي في ثبوت الولادة في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
الاستدلال في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
شبهت امره في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
هو الولد من الزنا فاما ثبوت النسب فاما يكون الفوارش لثباته او لثباتها لظهورها وانما لا يشترط لاثباتها  
العلوق كذا في شرح القويم بخلاف الجواب فانما لا يشترط لثباته او لثباتها لظهورها وانما لا يشترط لاثباتها  
والجواب في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه

وكذا في

وكذا في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
ان فان قيل ان قوله في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
ان دخلت لثباته في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
الدخول لوجوبه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
ان قوله في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
القول في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
فوقه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
يكون شرطاً قلنا يعني ان لا يشترط في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
بشر ان يكون جنسية فيكون خفياً في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
فاحتمل ان يكون الشهادة عليه مقبولة اصلاً فان قيل لما احتمل الحسنه ولم يكن جنسية في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
كان ينبغي ان يتعلق بالحدود والشهادة قلنا هو وانما لا يشترط في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في الحدود فامضى تمام يمكن انما في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
ووجه القس في ظاهر الرواية والى ما بينه الا وهو انما لا يشترط في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
هم صار القذف كونه مقصود على العمل الاستدلال الاصل لانه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
انما يشترط احصانهم بوجوبهم وقيمتهم او استماعهم من الحدود وانما لا يشترط في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
مقتصر على حال العجز كانا العجز شرطاً لا علامة فان قيل لكان القذف متهماً في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
الغيا في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
الحسنه ورجاها لثباته فانما لا يشترط في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
قبل تقادم العهد اذ في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
لم يقم الحد على القذف لان تقادم العهد يشبهه بمرأته بالحدود واحتمل ان لا يشترط في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
فانما الباعث الصغير الى ستة اشهر فحرمه الى اربعين سنة الى كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه في كونه  
باب الحكم بمرءه وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحقق  
اخر وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس وبالعقل ان الخطاب لا يتعلق بما لا يمكن له وجود اصلاً

وكذا في



والمراد بالوجود النفسي ما يقع مدركات العقل بطريق التدقيق اي محل فيه مثل تصديق العاقل  
الشيء في العبادات تشتمل مع وجود النفسي ما ان يكون له وجود شرعي لا وكل ذلك القيد  
ان يكون مبنيا للحكم الشرعي ولا معنى لوجود الشرعي ان لا يكون له اركان وشروط يحصل من  
اجزاءها مجموع يسمى باسم خاص يوجد وجوده ذلك لا ركان وشرائط ويتفق بانها في  
جميعها لتفعل الحكم شرعي ان جعلت اربع وكل الفعل بالتصديق سبيل الحكم شرعي هو مقتضى العمل المتكاتف  
كافرا ليجرب المحدث انه لا يبيع الملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتصديق سبيل الحكم شرعي  
لإبطال الصوم اطلاقا ليجعل الاسكان مناسكا للصوم فلم يطل به بان يتقيد بمحال وجوده  
ثم ماله وجود شرعي ان يوجد جميع اركانه وشروطه مع اوصاف آخر محتسرة في الشرع في ذلك الفعل  
لكن من حيث انها ذاتية وشروطه مع اوصاف آخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل فيكون بالاصل  
والوصف وهو المراد بالعلم عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون اوصاف  
المعتبرة في العبادات كالبائع بالخبر والخبر في ان من قومه نفس المحرم اذ في رتبة  
وطرقه ونوعه وان استقر في الاركان والشرائط ليس باطلا لجميع المتعاضدين والطلاق لا  
تنتفاه او كونه وكالاته لا تستفاد الشرط وكثيرا ما يطلق الشرع على الاخر ثم قال لو بيع ام الولد  
والدبر في الكتاب فاسدا على ما علمنا خلقوا على البيع بالبيعة والدم نادى لفظه الفاسد الفاسد  
ولفظه الباطل  
وما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح فوسر  
ثم الحكم به امل حقوق له المراد بحق الله ما يتخلق به المفقود العام من غير اختصاص بالعباد  
فتسبب الى الله لفظه خطره وسور لفظه والاعتبار بالخلق الكل سواء في الواسطة الى الله  
في قوله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التفرقة الاستفاد هو مقتضى الكل ومقتضى كل واحد  
ما يتفاوت به في حقيقة خاصة كرمه مال الخيرة ولم يوجد قسم آخر اجمع فيه حق الصدق وحق البعد  
على التباين في اعتبار الشرع واما حقوق التصديق في ماسه عبادات خاصة كالايان وتعبا  
كاملا لا حدود وموت فيها معنى العبادة كالعشر وقامه كرم ان الهبات وحقوق ذكره من الا  
موتين كالكنارات وعبادة فيها معنى المعونة كصدقة الفطر وموت فيها معنى المعونة كالجراح  
حقن بآية نفسه كحسب الغنيام فذلك حكم الاستفاد وكل اي كل وليد من الايمان وفروجه

شتم

مشتمل على الاصل في الحق به والرواية بعين ان في حجة الفروع اصلا على ما به وزوايد على  
ان كل واحد من الفروع مشتمل على مائة والمساراد الفروع ما سوى الايمان من العبادات لا يشتمل  
على الايمان ولا يتبناها اليه ضروريان من كذا صدق باقده لم يتصور منه القرب اليه فيكون الطاعة  
من فروع الايمان وزوايد الايمان في كونها في قيمتها مائة اصل ومقتضى به وزوايد فاصل الا  
يمان هو التصديق بعين اذعان القلب وقبول وجود الصانع وتوحيده ونسبته وسائر صفاته ونسبته  
تحت حجة سبع مائة تجب به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة في  
الحديث فاما البنية الايمان ان تؤمن بالله فملكته وكتبته ورسله كحديثه فبني على ان المراد بالايان  
معناه الدعوي فانما الاختصاص من المؤمن به فعين التصديق هو الذي يجرى به بالاعتبار بكرهه  
وامر كوني راسخ وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما تخرج به  
فكرة الشك بالاعتقاد والمفهوم مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا ايمونا ليس بمؤمنين  
يعرفون انما هو ويستيقنون انهم الا انهم شككوا ولم يدعوا فلم يكونوا معتدين والمؤمنين  
صالح الايمان هو الاقرار بالان كونه ترحمة على الضم ودينه على تصديق القلب وليس باجل لان  
معدنا التصديق هو القلب قد سقط الاول عند تعدد كافي الاخرى وقسره كافي  
القره وكونه لا قرار كذا ان الايمان مطلقا باصله فما هو عند بعض العلماء كشمس الزمعة في الاسلام  
وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والافراد شرط لا جزاء الاحكام في  
الدين كما لو صدق بالقلب ولم يقر بالان مع كونه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وماذا واثق باللفظ  
والعرف الا ان في علم القلب خفاء فيطلب الاحكام بدليله الذي هو الاقرار  
انفق الغرض ان في احكام الدنيا لا يستلزمها على الظاهر على ان ذكره الحجة او الذي  
فان جميع ايمان في حق احكام الدنيا مع قديم القرينة على انه اصل في احكام الدنيا مع قيام القرينة  
على عدم التصديق ولو ذكره المؤمن على الزيادة في العلم بكلمة الكفر فحكمه عالم بغير مرتبة في حق  
احكام الدنيا لان الحكم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام الدار من وهو الاكراه وقد كنه  
موتدليل الاعتقاد ونحوه الايمان هو الاحكام الواردة في الاحاديث من انه لا ايمان بدون  
الاعمال فبني على انكامل بناء على انها من ايمان ومكملاته الزايدة عليه واما الفروع



فاما صل فيها الصلاة لانها عاد الفرض وعالمه الايمان شرب شكر النعم الطاهر والباطل لما  
فيها من اثار الجوارح وافعال القلب والخلق الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصتها تطلع  
القدرة بعبادة خالصتها لا معصومة فالقات وزوايد مثل الاشكال المودى الى تعليم السجود  
تكثر التكاليف حقيقة وحكمها بالانظار على شرطه الاستعداد لعبادة فيها مودة كصحة الفطر  
سنتت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجعل العباد  
فيها كشره مثل تسميتها صدقة وكونها طهرا للصلوات واشتراط الله في ادائها ونحو ذلك مما هو من  
اشارات العبادة ولما فيها من مخيا المؤنة لم يشترط لها كمال الاصلية لمصلحة في العبادات  
للمصلحة فوجب في مال الصبي والمجنون باعتبار الجانب للمؤنة خلافا لمصلحة وفائدة اعتبار جانب  
العبادة لكونها ارفع ويؤثر فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل  
وهو الاصل على ما هو حقيقة في بحث الشريعة والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو الثنا  
والعشر والتميز من المزارعة والخراج حينما هو من عبادة ومعنى العبادة والعقوبة ولما كان  
في الخراج معنى العقوبة والاذل والمسلم اصل الكرامة فالعلم لم يجز ان يرفع الخراج عليه حتى لو اسلم  
الذليل طوعا او تمت الاطاعة من المسلمين لم يجز وضع الخراج كغيره ابقاء الخراج على المسلم حتى لو  
اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما نزل من العقوبة الغير للامة  
بالمسلم والمؤنة اللاحقة بالمسلم لم يجر اطلاقه بالشك والاذل جهة المؤنة راحة فيه لكونها باعتبار  
الاصل لجهة الارض والموطن اهل المؤنة فيصير ثقتا وان لم يجر ابتداء فلما كان العشر من حيث  
العبادة لم يجر ابتداء على الكافر لان الكفر ينال العقوبة من كل جهة ولان في العشر من حيث  
من الكرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانته والاسلام مانع عنه  
مع امكان العشر واسباغ الماء كما ان ملك ذي ارض عشرة فيعنفه محمد بن يقطين على العشر  
لان مؤنة الارض والكافر اهل المؤمن ومعنى تابع فيسقط في حقه وعنفه ابو  
يعقوب العشر لان الكفار كفر من الكفرية فلا بد من تغيير الاعمال والموطن جميعا فالتعنيف  
من حق الكافر شروع في المؤنة كصدقات في تعلب وما غيره لا يوجب على العاشر لان العاشر  
قد تضعيف للقرية والكفرية فيها لا تعول بعد التعصيف مما رتب على الخراج الذي

بني

بني

بني

مؤنة من خواجل الكفر وخلا عن قسفا القرية وعنف التعصيف يتعطل العشر لكان  
العشر بشرط الاوصاف القرية والكفرية فيه فيسقط سقوطه والتعصيف يثبت بالاجماع  
على خلافه القياس فلو لم يجرى تعذرا بجا باجزيه الخراج عليهم خوفا من العنة كغيرهم وتزويهم  
من القرية فلا يعارض به مع امكان ما هو من في الكافر في الخراج وحق قائم بنفسه  
أي بابتدائه من غير ان يتعلق بدنه عبدا بغير بطرق العامة كغير المعادن والاضام فان العباد  
حق الله في اقراره له وعلامة بطلانه وللصافي بكلمة الله الا انه جعله اربعة اقسام للغايبين  
امتنانا واستبقوا من عقوبة لا حقتنا اداء طاعة فلكذا العادان وكل من امان من العقاب  
الى التائب والى ابايهم وقادهم وحسن المعدن الى الوجود عند الحاجة وقاصم كرمات  
الميراث فانه حق الله ان لا نافع فيه المقبول ثم انه عقوبة للغافل لكونه غير ملحق بجنايته حيث  
حرم مع العلم لا يستحق وفي القرية كمنها قاصم من جهة ان الغافل لم يلحقه لم في بدنه ولا نصا  
في ماله بلا شئ يوث ملك له في كرامة العقول فلو كان كرمات عقوبة وعزاه القدر الى ما  
سرم العقول نفسه بان يتسلق قبله بالقتول ويجعل شرا يناد على ان الشارح قرب الحكم على الفعل  
قال لا ميراث للغافل ثم ثبت في حق البني اذا قتل مورثه قتل او شطرا لا لعلة لا يوجب بالخطر في  
التعصيف لعدم الخطاب والخرجه يستدعي ان كتابه منظور ولا في القتل البس ان جرحه في  
ملكه فوقع فيها مورثه فذلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع موثر شهادته فان السب  
ليس بقتل حقيقة واطلاق السب على العذر باعتبار انه شرط في معنى السب في العلة فان  
قتل قد ثبت كرمات دون التعصيف كمن قتل مورثه خطأ فاجاب ان السب في الخطا  
يوصف بالتعصيف لكونه حمل الخطاب الا ان الله تعالى في حكم الخطاب في بعض الموضع تفصيلا منه  
ولم يرفعه في القتل اعلم بغير القدم لانها ابي الكفارات عند ان في ضمانا للقتل ولا  
فرق في القتل بين الباطل والحيثيب واعرف بان ضمانا للقتل لا يقع في حقوق الله بان يترجم  
ان يلحقه خسرة يحتاج الى الجبرم بل الضمان في حقوقه جزاء القتل قبل الرد بالقتل المحقق  
الثابت لصاحب الشروع الغائب لقتل بقاءه كما يستبعد الغائب بالقتل وليس المراد بالقتل  
محو العمل امكان في القتل فلا ضمان للديار والقصاص وانما في غير فطاهر

صرف







طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كما قيل مسبقا وشبهه  
انما شغل شبهة قضاء القاضي كما اذا روي هذان وعده فشهد عند القاضي في  
شهادته بغيره او بغيره فقام لقوله صوموا لرؤيته واقطروا لرؤيته في هذا اليوم  
ولولا الجاهل لم يلزمه الكفر بان القضاء هو ما نافذنا من اقبوت شبهة حل الافطار اذ لو  
كان نافذا لظاهره او باطنا لا يورث حقيقة الحل وقضاه القاضي بغير شهادته  
خطا لا يخرج من كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فيقضي القاضي بغيره  
وهو ما لم يكد بالاشهاد ثم ساء الشهود بغيره جازا لا يحل القصاص على الرجل وعند  
التي في تلك الكفارة بان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي كما اذا تكرر ما عده  
ما يرد وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت هذا اليوم  
الكفارة ثم ساءت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر  
ثم مرض انما الخبر فلا بد من عدم الصوم من اول النهار فاما المرض فلا بد من ان يكون  
الصوم فيحقق في هذا اليوم ما ينافي في الصوم او استحالة فيكون شبهة السرور لانه لو  
ابصر ساء ما لم ساء فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبرح له الافطار في ذلك اليوم بان  
السرور المبيح في نفسه يورث شبهة وانك اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط  
الكفارة لانه لم يلزم حقا الله تعالى ما عومر من قبل العبد اختيارا لا جلا ولا خبرا والمرى فانه  
من قبل من كمال الحق وما اجتمع في حقا من الله تعالى عند القدر  
فانه لا يبرح من نفسه الى عامة العباد وفيه دفع العار من المقدور وتقبله للمعنى الاول  
بحري في الله لانه لو قد في جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يبرح من الله لانه واحد  
ولا يبرح في الارض ولا يبرح من المقدور وتصدق بالحق وتقر من استبعاد الى الامام  
وما اجتمع في الله فان وحق العبد غائب بالقصاص فان الله في نفس العبد حق الاستبعاد  
والعبد حق الاستبعاد ففيه شبهة القصاص انما للتحقيق والاشهاد لا العمل في القضاء  
الا ان وجوده بطريق المماثلة للشيء على الخبر وفيه معنى المقابلة بالمثل وكان حق  
العبد راجحاً وكذا فرض استيقاضه الى الولى وجرا فيا لا حيلة بالمال

واما حذو طالع الطريق فما الحق الله حق قطعا كان او قلنا لان سببه محاربة الله في سبيله  
وقد ساء او تدرج في ذلك الحيز الذي لا يقطع ما يحس حقا لله بقا بلة الفعل وحسن كمال في ذلك  
لنحوه قطعا ففقيه حق الله من جهة انه فيه معنى القصاص حيث لا يجزى له الا قبل  
بتعبه اهل الدار بعد لما صار تبعه اهل الدار بخلافه من ادلة احد ما الى الاحد لا يورث اذ لم يورث  
فاذ لم يوجد تبعه اهل الدار سارت بتبعه الغافلين خلفا مثلاً اذا سبي سبي فان سلم وتبعه  
مع كونه عاقلاً فليس لاصل والا فان اسلم احد يورثه فهو تبع له والا فان اخرج الى الدار الاسلام  
فهو مسلم بتبعه الدار فان لم يوجد بل قسم او بيع من مسلمة والحرب فهو تبع له في الاسلام فلو  
مات يسلي عليه ويدفن في مصابر المسلمين شتم التحقيق ان عدم الا يورث الميت بتبعه  
خلفا عن ادلة احد لا يورث بل عن ادلة البعض نفسه كان الميت خلفا عنه في البراءة وعند عدمه  
يكون ابنه الا يورث خلفا عن ابنه لا عن ابيه لانه لم يلزم للميت خلفا فيكون الشيء خلفا في اصله وقد  
نسال لا يستلزم ان يكون الشيء اسلافاً من وجه خلفا من وجه لكنه اي التبع مطلق  
يرتفع به الحدث الى غاية وجوده بالحق في هو قولهم فلم يجدوا ماء فبهموا اسعدا فقل الحكم في  
حال الحجر عن المال الى التبع مطلقا عند اعادة الشك فيكون حكمه حكم المات في تاربعه انما يورثه  
تحقيقاً فكما انه جعل التبع خلفا عن المات حكم الاسلاف اعادة الطهارة وانما الحدث فكذا  
حكم الخلف اذ لو كان خلفا عن اسلافه فان جعل التبع خلفا عن اسلافه فان جعل التبع عن التبعي وحكم  
التوضوء بالاسوة في التبع في التبع بواسطة دفع الحدث بطهارة حصلت لاسم الحدث فكذا التبع اذ لو  
كانت خلفا في حق الايمان لا يبرح من الحدث لكان له حكمه بياسه والاباحة مع قيام الحدث  
فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة  
الى استعانة الغرض من الغزوة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يبرح من الله لانه  
ولا ادلة فرعين بينهما وبين احد ما قبل الوقت فلان الضرورة لم تبيح وانما بعد ادلة الضرورة  
فلان الضرورة قد احدثت وحيث قلنا ان من المات بعد ما ولا يبرح من الله لانه قد احدثت  
عليه ان يجب عليه التبرع والاجتهاد ولا يجوز له التبع اذ معه ما طاهر يبرح من الله لانه قد احدثت  
بدليل معيشة في التبرع والشرع في الضرورة وحده لا يجوز التبرع لانه لا يبرح من الله لانه قد احدثت



العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالاعتراض الموجب للشك قط حتى كان الذنوب في حكم العدم  
 واعلم ان وجوب التبرع عند الشاغل انما هو اذا لم يوجد ماء فهو طاهر بيقين وليس  
 اذا وجد الخبز جازر فلهذا اعدوا للمسلم عن عبارة اخراج الاسلام حيث قد جازر الخبز في سلافة الاله  
 بحال السفر في حال عدم الضرر على ماء طاهر بيقين ثم لا يتحقق ان عدم جواز التبرع قبل  
 التبرع بمعنى على انه لا يجزى بدونه الخبز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا يجزى  
 مع ان كان التبرع في الذنوب التي هي ما اذا تفرغ من غير المسئلة فيكون التبرع خلفا ضروريا  
 اذا ما يكون قد رما منه في وجه الضرر استقامت الغرض ليس كما ينبغي وان اراد يكون ضروريا  
 انه لا يكون الا عند الضرر ووجه العجز عن استعمال الماء في سلافة الاله لا يتصور في غير ذلك ثم  
 عند اي بعد ان يقع الصواب على كون الخلف مطلقا لا يقتضي في يقين الخلف في حال الضرر  
 قابلية في الاكراه بمعنى ان التبرع خلفا عن الماء لا يترتب عن عند العجز عن الماء  
 في عدم الماء وكون القرب معلوما في نفسه لا يوجد له عدل عن ظاهر الدليل في حاشية الماء حاشية  
 فيجوز ان يكون تطهير الاله ايضا كذلك وقوله في التبرع في حال الضرر في حال عدم  
 الماء في ذلك فان قيل لو كان في الخلف في الاكراه لا يترتب في الاكراه في حال عدم الماء  
 اذ من شرط الخلف ان لا يوجد على الاصل في التبرع بالخير المتساقل في التبرع في حال عدم  
 الزيادة في شيء لان حاشية الزيادة في التبرع في حال عدم الماء لا يترتب في التبرع في حال عدم  
 والوجوب في وجوب رعايته على التبرع في حال عدم الماء في التبرع في حال عدم الماء  
 لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكامله فيجوز من ذلك عدم جواز الاكراه في التبرع في حال عدم  
 على التبرع في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 ما كان في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 به كما اذا اعتقد ان امارة الخلف في جهة العبد وقيل في جهة العبد في الخلف في العبد  
 ان التبرع خلفا عن التبرع لان الله تعالى امر بالتبرع عند الخبز فلا يجوز ان يكون  
 المتبرع بالتبرع كما قد لا يكون في التبرع في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 ما ذكره الفقهاء في شرح المسبوط الا ان المذكور في حاشية الكتب انه يجوز في حال عدم التبرع في حال عدم

عند

عند وقوعه في حيز التبرع في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 المتبرع بالتبرع في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 الخلف مع وجود الاصل في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 يطرق الكراهية في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 اذ قد رتب بوجوبه لا يمكن من السما في الجمل لا انه معلوم عن عار في التبرع  
 للملك في الخلف وهو الكدر في خلاف ما لا يخلف على باقي ما كان او شئت ما لم يكن في  
 الزمان الماضي في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 بان التبرع في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 لذلك يتوقف على العقل في التبرع في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 لفظ العقل على معنى كثير من جهات وهو الجواز في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 جازا ولا جوازيا ولا يتوقف افعاله على ذلك في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 الغير المعلق في البدن تعلق التبرع والتصرف في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 لكان السبب لخرجه النفوس المقلدة في البدن اما يطلق على جهة الحيوان او جهة  
 الحكمة ان العقل اول ما يدور عن الواجب نعم واليه الاشارة بقوله تعالى اول ما خلق الله  
 نعم العقل في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 متلذذات فاسد عقل الواحد لا ينفذ معنى الواحد وحده فلو لم يكن وحده فلو لم يكن  
 النفس الانسانية فيها تمكن من ذلك وهذا معنى لما قاله في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 التبرع في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنه  
 ملكة متحصلة بالتأثير استنفذت بها المصالح والاعراض وهذا معنى ما  
 يجوز في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء  
 ومنه ما عليه في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء في حال عدم الماء

الحاشية  
 الحاشية  
 الحاشية



من المعاني المتقدمة والحيثية في هذا المقام الى الغير العقل فقالوا هو نوراني به طريق يتبدى به من  
حيث ينتهي اليه ذلك الكوا من فيجئ في الخط للقلب فيذكره العقل بتأمله برتوتق الله عز وجل  
وعسى ذلك نهاقة النفس بها يغفل من الله وريات الى النظر بان لا انما كان ظاهر هذا  
اخص من العقل لاحتياج الحق الى توضيح وتبيين المراد فزعموا ان هذا العقل هو الذي  
البحر المحر الذي هو اول الخلق على ان يكون النوراني المنور من نور الحق بعد هذا الاحتياج من  
العوالم فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي هو اول ثم فزعموا هذا التغيير في العقل انما هو  
بلا انراة نفس من هذا البحر من اخص انسانا كما ذكره الحكمة من ان العقل الفعال هو الذي يورثه  
في النفس هو بعد هذا الادراك وحال نفس متنا بالاضافة اليه حال بصارها بالنسبة الى الشمس كما ان  
بالافانته نور الشمس يدرك الحسوسات كذلك بالاضافة نور تدرك المعقولات فقولهم نور  
اي قوة يشهد به المنور به انما يحصل الادراك اخص اي نصير في اخص به بذلك النور طريق  
يتبدى به الى ذلك الطريق في المراد بالافكار وترتيب البادوي الموصلة الى المطلوب ومجئ  
اوضاعها صيرورتها بحيث يتبدى فيها افعالها فيمكن من ترتيبها وسلوكها فيحصل الى المطلوب  
وقولهم من حيث يتبدى اليه متعلق بتعداد والتبعية اليه عايد الى حيث اي من اجل تبين اليه  
ادراك الحواس فيشعري الى يظهر الخط للقلب الى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة  
فيذكر القلب بتأمله انما يتبادر اليه والفرجة نحو بتوفيق الله عز وجل والها منه لا يتبدى العقل  
او تولد هذا فان الافكار حركات النفس وفيه ان الخط انما هو ما يلهم الله عز وجل  
ان العقل الذي يحصل الادراك باشراف واقفاضة ويكون نسبة الى النفس كسيرة الشمس الى الابصار  
على ما ذكره الحكمة هو العقل العاشر السهم بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول الخلق في حق كلام  
الحق سبحانه وقد سلكوا العقل على قوة النفس بما يكتب العلوم اشار الى معنى آخر العقل  
عبارة يحصل النفس مراتب الاربع على ما سبق كان حاصل منها حصول شرايط الرجوع الى الله وان كانت  
الحجج فيه قري من الكتاب والحد في طريق التوصل الى المقادير ما على هذا فقهنا ما عليه النفس  
لقد المعاني فان قيل من شأن قوة التاني والعقل هو معنى القابلية التاني في الالوهة فكيف  
يفسر بها قلت اي قوة باعتبار ترتيب المبادي وهيئة القدرات والصفات بها قابلية

من حيث

من حيث ان حصول لطائفها هو بالالهام بتوفيق الملك المعلوم فان قلت القوة التي بها  
تكتب النفس العلوم شغل من لطائفها المورث فكيف نفس بقابلية الاسراف في جميع المراتب  
الاولى اعني العقل الصوري فان قلت المراد بالقابلية لاشراف الى ان شكل جميع الامور يحصل في  
المطلوب وهذا مراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب  
قوة النفس فما يليها لاشراف وفي المراتب تبينها القلب بحسب العقل في رسمه في الحواس في  
حاصلها واحد فان هذه المراتب موزنة للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم ونظرها في الاشياء  
لحصولها لمطالب يحصل بارة مراتب النفس وتارة مراتبها في النظر الى التي بها يتكلم من كتاب  
العلوم وتارة مراتب تبينها في المبادي ومعنى بعض القلب في ما ارسم في الحواس ان يدرك  
الاعيان من الشاهد او يستدل من الامور والقوانين على نوات المرفعات مثل استدلال العالم  
وتبنياته على ان لمسا قديما عيناها سواء بربا عن القياس وان يتبع الكليات من المراتب  
في بان يتبع من الاحاسن بخبرة هذه النارات كل ناصحارة وكذلك جانب التصورات مثلا  
تتبع من الحريات الكيفية بالعلوم والاشياء والاشياء والاشياء والاشياء والاشياء والاشياء  
تحقق المراتب الاربع وان النفس لا ينفصل عنها قوتها من حيث احدها مبداء الادراك في ما ينفصل  
خلافها مستعمل في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والما فيه مبداء الفعل في ما يعتبر تاني في ابد  
الموضوع متكلمة اياها تاني في الاعتبار ويسمى عقلا عمليا والقوة النظرية في تصرفاتها في الضرور  
يات وتبنيها لاكتساب الكليات اربع مراتب وذلك ان النفس مبداء الفعل في  
من العلوم مستعد لها فتساعدا على لا تسمى ما لها بالهدى لا الاولي بها اليه من بعضها  
من الامور القابلة اما وذلك استعداد العقل لاكتسابه ثم ادركت الضرورية استقرت  
لحصول النظر بارت سميت عقلا بالملك لحصول ملكه لا استعداد الا على العمل لاكتسابه  
ادركت النظر بارت وجعلها القدر على بعضها ما تسمى شيت من غير شيت في حد  
عقلا العقل شدة خبره من الفعل وكنت تولى استعداد القادر على الكتاب له كما ينبغي ان  
يكسب تانها واذ كانت نظرياته حاضرة عنده لما سميت عقلا مستقدا  
لاستعداد هذه ونحوه من العقل الفعالي وكذلك فزعموا ان الشخص حينما يكتب افعال



المحقق أن العقل المستفاد هو حصول اليقينيات وحصول حقا لمعقولات النفس وهو ظاهر من  
السمية بالاستفاد فإن العقل الميول لا يكون قبل استكمال الحواس بما دركها الضرورية والعقلان المذكوران  
وأما حصوله ليس في استعداد النفس لأنواع بعد حصول الحواس والعقلان المذكوران  
على وجه هو المراد في النظرات أي مرتبة أعلى بها إلى المجموعات النظرية وإنما جعل الاستفاد بهاد ومراتبه  
فإنما هو باعتبار الغاية وكون الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والأقسام بالاستفاد مقدم بحسب  
الوجود على العقل بالذات فإنه يكون بعد التحصيل والاختصاص وإثبات قسمه من المراتب  
استعدادات مختلفة بالذات والضعف كالثلاث والاولى وكلها كاللعبه يطبق على النفس  
ساعات في هذا الأحوال ولا شك أن التسوية في الرجال من تلك النواحي فوهم يمكن قبله يطبق على نفس  
الأخرى أيضا ويعني بالعقوة المعنى الذي به يجرى الشيء فاعلا أو معقولا وجعلوا المرتبة الثانية  
هي أن تدرك البديهيات مرتبة على وجه هو مثل الأنظريات عناصر التكليف أو بهاد من الأساس  
فمن درجته بالمرتبة ويستوفى عليها فأن العقل بحيث تجاوز أدراك الحواس فاعلم أن أدراك  
وذلك الحواس يعني ما ذكره فترى أنه قد دل ذلك الحواس نهاية لزم أن يكون له بداية وعسا ذكر لطريق  
أدراك العقل بداية لزم أن يكون له نهاية لأن أدراكها أمور عادية منقطعة وإنما جعل قوله  
من حيث ما متعلقا ابتدأ والضمير إليه عايد إلى حيث أي طريق يبتدئ من المقام الذي انتهى إليه  
ينتهي أدراك الحواس لزم أن يكون نهايه أدراك الحواس بداية ولكنه فترى أن بداية أدراك الحواس شيء وارتسام  
الحسوس في تعدي فالحس الظاهر في الحس أو قوة ما يورثه البديهة كملها كملها وأما قوله  
الربط والباسن ونحو ذلك الفرق وهو قوة مبشدة في العصب الحزني على حرم اللسان يدركها  
الطعم والشم وهي قوة مرتبة في زائدي في مقدم الدماغ البشريتين في العقل الذي يدرك بها  
الروح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب الحزني في مقدم الدماغ البشريتين في العقل الذي يدرك بها  
والبصر وهي قوة مرتبة في العصبين الحزنيين اللذين يلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان إلى الحس  
يدرك بها الحوان والاشواء ولا خلاف أن المرسم بها حوان الحسوس لا عينه فإن الحسوس بهذه  
القوى الموجبة في الخارج مثلا ولا يسر مرتبة في الغاية بل هو موهبة كما أن المعلوم هو ذلك الموجود  
والحاسة النفس موهبة ومعنى موهبة حصول سمواته لا حصول نفسه ونهايه أدراك الحواس ارتسام

المحيط

المحسوسات في الحواس الباطنة والشعور انهما ايضا محسوسات مشتركة وهي قوة حسية في القوة  
الاولى من الوجود كما يصدق في جميع المحسوسات فيذكرها في القوة الاولى من  
في آخر القوة من الوجود في جميعها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة من الحواس المشتركة في قوة حسية في القوة  
وهي قوة حسية في القوة الاولى من الوجود في جميعها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة من الحواس المشتركة في قوة حسية في القوة  
الحسية اعني التي لم يتولد اليها طريق الحواس وان كانت موجودة في الحواس كقوة زكية صادقة  
غيره والحافظة وهي قوة حسية في القوة الاولى من الوجود في جميعها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة من الحواس المشتركة في قوة حسية في القوة  
وهي قوته الاولى من الحواس المشتركة والمفكر وهي قوة حسية في القوة الاولى من الوجود في جميعها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة من الحواس المشتركة في قوة حسية في القوة  
من الوجود في جميعها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة من الحواس المشتركة في قوة حسية في القوة  
كأنها قد رأت ان الانسان عديم الالاس وهو لا يفتي بعده المذركات من الطرف من فقهه القوة  
النفس على اي نظام يريد ان يستعملها في سعة القوة العقلية وحدها ومع العلم به حيث تفكره  
توسا ذكرنا من مجال القوة هو الحقائق لما ذكره المحققون من عقائد التشريع واستدلوا  
بان الالف في ذلك الحول لوجبه في الفعلة في القوة ولعلهم في كلام الله ليس ترتيب هذه القوة  
الموجودة في الحول لربهم فاما ما افادنا من رسم اول صورة المحسوس ثم تجزئ ثم رسم  
منها فقامت في جميعها ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل وكذا قال في رسم بعده الحافظة وما شا  
بقوله بعد ان علمنا بعد ذلك في الرسم فاقام ثم ذلك انما يرسم الصور والمعاني في الحول  
المشكورة اياها من الطرفين يتبرع النفس الباطنة من الفكرة على ما هي صورة او معاني كلية لا  
بالفكر والتفكير في الاشياء من الحول في كتبه استعدادا نحو قول دعوه الانسان مشدود وضوء  
الصدقة للكلية في الحول ومن على الحول من المادية فيقول عن عقل الفعل المستفسر على ما سبقت  
تأين كل جزئياته وهذا قام المستفسر ان يراد به ذلك الحول هو عبادية ادراك العقل على ما يشعر  
به المستفسر المذكور في المدة انما تحقيق هذه الابحاث فمنها ما يليق بهذا الكتاب ثم  
الظاهر ان المستفسر المذكور ليس ما ذكره الله وغيره من الاشياء وانما لا يحتاج الى هذا الظهور لان  
هو في الحقيقة حيث وهو لا يزم الظهور وما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يتجلى به  
الطريق الذي يتولد به في ذلك الادراكات من جهة انشاء ذلك الحول في ذلك الطريق اعني انه



على حاله فيقول ان النور وان كان بالعكس فبالعكس وهو ان يصفى كونه ونقاها ونقاها من غير ان يصفى كونه  
 في قول النور فلا خفاء في ان النفس كل ما كان اجزاء كمال كان النور الفاضل عليه من ذلك  
 الجوهر اسمى بالعقل العقل اكثر وامتد انما هو واليه اشارة بقوله سدر خاتم العقائد  
 الى ان كماله فلان النفس كل ما ردت في كثر العلوم بتكيد القوة النظرية وتوحيدها كمالها  
 المحيية بتكيد القوة العملية ازادت تاسبا بالعقل العقل كماله من كل وجه فارتدت  
 افاضته نوره عليها لانه ياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما افاضت العقول في انفسها  
 تعذر العلم فان عقل كل شخص على ما بلغ المرتبة التي هي مساطة لتكليفه يتدرج في كماله المرتبة  
 بوقت البلوغ افاضته لتكليفه لظاهر مقام حكمه كما في السفر والشقة وذلك لسهولة التدرج كمال  
 العقل واسبابه ذلك الوقت بانه تمام الغاية بالحاسة بالاحساس الجسمية والادراكات  
 الضرورية وبكامل القوى الجسدية من الحركة والحرارة والبرودة العقلية بمعنى اضافة  
 يستفيد العلوم ابتداء وتصل الى القاعده وتكون بها تظهر الاثار الادراك وهي مستقيمة  
 للقوة العقلية باذن الله تعالى في امرها بالخذل الاعطاء واستيفاء الذات والتحرك الادراك  
 قد رما ترى من الصلوة في صلوات كماله وقد سبق في باب الامر لعلم ان العلم في  
 هذا المقام يخرج من البحث والتحصيل ليراعى ايضا في النظر والبيان وتظهر فيه المبدأ والمخرج للضرورة  
 في ان العقل لا يستقل بل يرتكز على كثير من الاحكام على تعاضلها مثل وجود القوة في بعض  
 وحريته في اول شئله وما من امر الاشارة في ان الشرع يخرج الى العقل وان العقل خلا  
 في معرفة الاحكام من صحتها ان الدليل انما عقلي صرف او مركب من حق وسمي وسمي كونه سميا  
 صرفا فان صدقاته مع وجوده وكلامه ثبت بالعقل وانما النزاع في ان العقل انما يتلقى  
 الدعوة وحسب الاشاع انما عدم وجوده وانما عدم وصوله اليه فعله على علمه بعض الافعال  
 فيكون بعينه بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الامور لا في العقول بل في العلم على مثله  
 الحسن والقيح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق  
 ذلك قطعاً للدور يعني ان الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثه الانبياء  
 بآلائه المعجزات فلو لم تفت معرفة هذه الامور على الشرع لزعم الدون وانما هي

المرآة

لان

على حاله فيقول ان النور وان كان بالعكس فبالعكس وهو ان يصفى كونه ونقاها ونقاها من غير ان يصفى كونه  
 في قول النور فلا خفاء في ان النفس كل ما كان اجزاء كمال كان النور الفاضل عليه من ذلك  
 الجوهر اسمى بالعقل العقل اكثر وامتد انما هو واليه اشارة بقوله سدر خاتم العقائد  
 الى ان كماله فلان النفس كل ما ردت في كثر العلوم بتكيد القوة النظرية وتوحيدها كمالها  
 المحيية بتكيد القوة العملية ازادت تاسبا بالعقل العقل كماله من كل وجه فارتدت  
 افاضته نوره عليها لانه ياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما افاضت العقول في انفسها  
 تعذر العلم فان عقل كل شخص على ما بلغ المرتبة التي هي مساطة لتكليفه يتدرج في كماله المرتبة  
 بوقت البلوغ افاضته لتكليفه لظاهر مقام حكمه كما في السفر والشقة وذلك لسهولة التدرج كمال  
 العقل واسبابه ذلك الوقت بانه تمام الغاية بالحاسة بالاحساس الجسمية والادراكات  
 الضرورية وبكامل القوى الجسدية من الحركة والحرارة والبرودة العقلية بمعنى اضافة  
 يستفيد العلوم ابتداء وتصل الى القاعده وتكون بها تظهر الاثار الادراك وهي مستقيمة  
 للقوة العقلية باذن الله تعالى في امرها بالخذل الاعطاء واستيفاء الذات والتحرك الادراك  
 قد رما ترى من الصلوة في صلوات كماله وقد سبق في باب الامر لعلم ان العلم في  
 هذا المقام يخرج من البحث والتحصيل ليراعى ايضا في النظر والبيان وتظهر فيه المبدأ والمخرج للضرورة  
 في ان العقل لا يستقل بل يرتكز على كثير من الاحكام على تعاضلها مثل وجود القوة في بعض  
 وحريته في اول شئله وما من امر الاشارة في ان الشرع يخرج الى العقل وان العقل خلا  
 في معرفة الاحكام من صحتها ان الدليل انما عقلي صرف او مركب من حق وسمي وسمي كونه سميا  
 صرفا فان صدقاته مع وجوده وكلامه ثبت بالعقل وانما النزاع في ان العقل انما يتلقى  
 الدعوة وحسب الاشاع انما عدم وجوده وانما عدم وصوله اليه فعله على علمه بعض الافعال  
 فيكون بعينه بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الامور لا في العقول بل في العلم على مثله  
 الحسن والقيح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق  
 ذلك قطعاً للدور يعني ان الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثه الانبياء  
 بآلائه المعجزات فلو لم تفت معرفة هذه الامور على الشرع لزعم الدون وانما هي

أدلة



معارضه الذم العقل فان قيل الذم لا يدرى انما يدرى في الجور والعدل لا يدرى  
الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل من المدرك لثباته تدركا قليلا  
بالقوة العقلية والجوريات بالحيث من وجه المعارضة انجذابا لنفس الى الله العظم دون  
العقل في ما ترجحه ان يستقل فيه العقل وذكر ان الغلبة للحس والذم وعدم كمالها اكثر  
فما هي العقل فصدق غير كما في جميع ما يحصل من كمال النفس وذم ذمها من شرا  
ما ذكرنا بطريق الخطا وليس لمزاج العقل لا يستقل في ادراك شي وانما سلك الله التمسك  
ما راي انما علية في اثبات الحاجة الى العلم والصبي اعلم اول لا يكلف بالامانة  
هو الصبي وذم كثير من المشايخ في الشيخ او منسوبة الى انما هي العاقل في وجهه عليه من قوله  
لانها كمال العقل والبالغ والصبي سوا في ذلك وانما عدد في علم الجوارح العقول البنية بخلاف  
العقل في معنى ذلك كمال العقل بكونه للوجوب والوجوب هو لا فعليه كماله الكفاية  
وان كبرت الى الحقيقة بين عن الروح لانا اذا وصفنا الروح في موضع كمال الممكن من الامور  
اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق الترجمة الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل  
اذا ثبت الحكم بالسبب الظاهر جازعه وجود او عدمه ولم ينفذ بحقيقة السبب فيمكن ان  
يقدر الحقيقة كقولنا كمالا فسرنا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانها تبقى الرخص بخلافها  
قلنا اذ كان في الموضع وامش في الأصول لا سيما الايمان فيجاءه او بعد السبب الحق او  
دليله لعظم خطره وكذا اي مثل الصبي البالغ العاقل انما في الجدل اذا لم يفسد الدعوة  
فانه لا يكلف بالامانة بغير عقول حتى لو لم يصعب ايمانا ولو كثر او لم يعتقد لم يكن في ذلك  
الذم ولو امكن ايمانه ولو وسع الكفر كان من اجل اليأس للعدالة على انه وجد في الجور  
والتمكين ليس بقدور ولا معتدور وليس تقدير الرضا ولا له عقليته او جمعية بل  
ذلك في علم الله نعم فان حقق تعذيبه وان لا فلا وهو لم يرد الى حقيقة رخصت قال لا عذر لا  
عذر لا حد في الجهل بخلافه لما يرى في الاتفاق ولا يفسد وامش في الشرايع فيقدر الى قيام الجور  
فان قيل انما في كماله يكلف بالامانة لا يحد رخصه بل يبين قائله الجور استلزام العظمة  
لا تثبت بدور الايمان بدور الاسلام حتى لو سلم في ذلك الحرب ولم يجز انما العقل في

قائله

قائله وكذا الصبي والجور اذا قتلته والحرب ثم الا عليه بمعنى بعد ما ثبت امر  
لا يدرى المحكوم عليه من اهلية الحكم وانما كماله في العقل فان الا عليه من ان الجور  
اهلية الوجوب اي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له عليه وما ينهاه اهلية الاداء اي  
صلاحية بعد روافقه على وجه يتجده شرعا ولا اولى بالذمة وقسطا وتقع في كلام الصبي  
الذمة امر لا يدرى له ولا حاجة اليه في الشرح وان من غير عناية العقلاء ويعبر ورغن وجوب الحكم  
الكل في بشوته في ذمته حاول الحكم الذي عليهم بمحقق الذمة لغرض شرعا وانتهى بالنصوص  
يتحقق ذلك في الذمة في القدر الذي اذ خلق الله الانسان يحمل اما مشقة كماله بالعقل والذمة  
بجته صار اهلا لوجوب الحقوق عليه وله وثبت له حقوق العظمة والحرية والامانة كما اذا  
عاهدنا الكفار واعطينا الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وبعد الوعد  
الذي جرى بين الله وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله نعم واذا اخذتكم من بني آدم  
من ظهورهم ذرياتهم واشهدتم على انفسهم اليست بكم قالوا بلى على ما ذهب اليه مجمع  
المفسرين ان الله نعم اخذ ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما هو الدور في يوم القيمة  
اول مرة كوت الكل بالنبوة العترة وحياته الكل بالحقبة الثانية فصورهم واستطعمهم  
واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في سبيلهم ثم انسا تلك الحالة ابتداء ليوث الغيب و  
حاصل كلام المارة من استدلال ان الانسان قد جرد من الحيوان لوجوب الامانة  
له وعليه وكما ان يولد له ذمة في نفسه من خصه بها تغييره انما لذلك وهو انما بالذمة  
فهي وصف يدل على ثبوت وصف العقل والعقل واجب بانما لا يتم ان العقل يدرى  
الحيثية بل العقل انما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة  
حتى لو فرض ثبوت العقل بدور في ذلك الوصف كما لو كان العقل في الحيوان خبر الاداء في ثبت  
الوجوب له وعليه والعقل غير له الشرط فان قلنا فما معنى قوله لهم وحيث وثبت  
في ذمة كذا قلنا معناه لوجوبه على نفسه باعتبار ذلك الوصف وانما كان الوجوب  
متعلقا به جملوه بغيره لظروف مستقر فيه الوجوب دلالة على كمال العقل في ان  
هذا الوجوب انما هو اعتبار العهد والميثاق كما يقال وحيث في العهد والفرقة



ان يكون كذا وكذا وامسا على ما ذكره في الاصل من ان المراد بالذمة في الشئ نفس  
رغبة لها ذمة وتعمد فمعا انه يجب على نفسه باعتبار كونها عملا لذلك العهد والرقبة  
تغير لنفسه والعهد تغير للمزمنة وهذا عند التحقيق من تسمية العمل باسم الحال في  
المعصية والواجب وقال الله تعالى ولا تأخذوا بظهوركم من الدين الى الله فانه قيل  
والسراد نصيب للذمة الدالة على الربوبية والوجودية المميزة بين الضلال والهدى وكذا  
قوله تعالى وكل انسان رزقا له الا انه يشكر ليعلم انه لا يزعم العلم له لزوم العقادة للمعنى من غير اعتبار  
استعارة في المعنى على العزلة كما يقال جعل القضاء عتقه لا يرد وصف به صار عتقه لذلك  
وانما المراد بالذمة الالتزام والالتزام وتحقيق ذلك في عقده اليان وامسا قولهم وجعلها الذمة  
والمراد بالذمة الطاعة المعتبرة لا ذمة المعنى انما العظماء المعصية على هذه الاجرام العظام  
وكانت ذات شعور قادر على ان يحلها او يحلها الانسان مع ضعف بنيتهم ودرجاتهم  
لا يزعم فان الذم لا يوجب عقوبة غير الدارين انه كان خلقا بحيث لم يبق بها ولم يراع  
حقها وهو لا يكتف عاقبتها وهذا وصف الجبر باعتبار القلب وقيل لما خلق الله تعالى  
هذه الاجرام خلق فيها قها وقال لها ان فرقت ربي وخلفت جنته لمن اعطيت وما رزق  
عصا في فقلن نحن مستغرات على ما خلقنا لا نتحمل من عبدة ولا نتقربا ولا نعاقبا وما خلق آدم  
عزى عليه مثل ذلك خلقه وكان خلقا لما نفسه يتولى شوقا لهما جهلا بوجاهة عاقبة وقيل  
الامانة العقل في التكليف وعرضها على اعتبارها بالامانة الى استعداد ذهن وادب من عدم  
اللياقة والاستعداد وحل الانسان قابلية واستعدادا وكونه خلقا جاهولا لما عليه عليه  
القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا الحسبان يكون علة الجبر عليه فان من لم يلد العقل ان  
يكون مهيئا على التقوى وحفاظها عن التعدي ومجاوزة الحدود ومعظم تمام التكليف  
تعد لها وكسر شهواتها فظهر انه لا دليل في هذه الايات ان الانسان وصفه بصيرها الى  
عليه ولا يستشعر في دلالة المعنى على ذلك ولا حاجة الى اعتبار الاستعداد في كل من  
منه وان الكلام وايضا لما كان معنى هذه الاستعدادات على ان الانسان يولد على فطرة  
شئ فلا بد من وصف به بصيرها الى ذلك لم يكن ملجأة الى هذه التكاليف بل لا بد من

والفهم

واقتوا الصلوة واتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق لا يدل على ان فيه  
وصفا هو الذمة لجوان ان يكون ذلك لذات الانسان على ان يتحقق الرزق غير مختص بال  
نسان فيلزم ثبوت الذمة بكل ذمة فانما سألنا الساج ما ولا يكفينا منه اي من  
يما سره الى ما منك والما سألنا بالعكس والعرب سطره بالبرح وبقية الى ما سألنا لانه لا يملك  
اي من يمتد حتى يخرج من هذا الاعتبار كما اعتبره الطائفة ما هو سطره بالخير والشر من قضاء الله تعالى  
وقدره وحل العبد ما قدر له العبد بمنزلة طائر يطير بين حرس العيب وذكر العبد ولا يخفى  
ما في كلام الله من السج حيث جعل الطائر استعارة للخير والشر في قضاء الله وقدره وعال  
العباد سطره قال الله تعالى الرزقا ما اتقوا من غير رزق وجعل الطائر عبارة عن الخير والشر  
المعنى سطره القضاء هو الحكم من الله والامر ولا العبد والقدر في التفسير كما يظهر في  
الاتحاد وفي كلام الحكماء ان القضاء اشارة من وجود جميع الخلق في القدر البين في  
الوجود المحض لا يمتد على سبيل الادب والقدرة عبارة عن وجوده عامة متصلة  
في الايمان بعد حصول الشرايط كما قال ابن رجب وان مرشع بالاعتماد لغيره انما هو ما تولى  
بقدر معلوم وقرب سطره سابقا القضاء ما في القدر في الارادة وقد يقال ان  
الله تعالى اراد شيئا لم يكن حكمة بغيره ان شيئا الارادة والقول فالارادة قول والقول  
قدرة وهل الولاية بمعنى ان المؤمنين قبل الانفصال عن الامم جزء منها جنة ان يقبل  
باعتبارها وغير بقاها وحسب على نفسه بحسب التقدير والحق والتمهيد للانفصال في  
الذمة من وجهين يصح له وجوب الحقوق كالارث والوصية والغيب لا الوجوب  
عليه حق لو اشترا الولى له شيئا يجب عليه الحق وانما بعد الانفصال عن الامم تقصير ذمة  
مطالبة بغيره وورثته فاستقله من كل وجه فيصير هذا الوجوب له وعليه  
كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على اب لا انما لم يكن اهلا للارادة الضعيفة  
بذمة والمقتضى من الوجوب بقولا دا ولصياح ما يمكن اداؤه عنده فلهذا اصبح في  
تفسير الواجبات وغيرها يجب عليه بالوجوب وهو طاهر من الخاب  
كيفية القرب فانه صلة بنسبة الاوص من جهة انه يجب على المعنى كفاية لما يحتاج



اقراره بغيره الشفقة على نفسه بخلاف شفقة الزوجه وانما تشبه الاعراض بغيره انما هو  
جوز ولا محاسن الواجب عليه عند الرجل وانما جعلت صلة الاعراض محققا لانها  
بعد عقول المعاشرة بطريق الشبهة على ما هو المعتبر في الاعراض فلو كانت صلة  
بعضي الله اذا لم يوجد القوام كبقية الاقارب وتبنيها على عواض يصيبون شيئا لا تلام  
وان كان عاقلة اي الصبي لا يتولى الله وان كان ذكرا وعقله وقبيلته وان الله وان  
كانت صلة الاقارب تشبه صلة الله في التقصير في حفظ العاقل من فعله والصبي لا يوصف  
بذلك ولهذا يجب على المسافر ان يتولى الله وان كان عاقلا اياهام ان الله وان كان من العاقل  
لكن ليس بمثل ذلك ان جعل الله لا يقصد الا من العاقلة فلا يصح بقوله وان كان من العاقلة  
فالعاقلة لا تلحق عليه رجل الصبي فان قلت من جعل العبادات الايمان وهو ليس بمثل  
لكونه على القلب قلت جعله من البعدية فليكن اوبا اعتبار شغاله على الاقرار الذي هو على  
المسلمان وذهب في الاسلام الى ان الصبي لا يعقل يجب عليه نفس الايمان وان لم  
يولد له لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر الذي هو من فليدبره من العاقل  
هو السبب منقرض حقه وانما الخطاب فانما هو الوجوب الا انه ليس باصله فلو ادعى الايمان  
بما هو اوسع التصديق وهو فرضا لان الايمان لا يتعدى العقل لانه لا يلزمه تحديد الايمان  
البلوغ والصبي يولد عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يتعدى العقل لبلوغه بعد انقضاء  
الاختلاف بخلاف نفس الوجوب ولا يتحمل العقل الاضطرار لانه لا يلزمه تحديد الايمان بعد البلوغ فالحق  
ينبغي ان السقوط بحال الصبي بالانها جهة في نفس الوجوب ولهذا الواسل امره الصبي وهو  
باباه بعد ما عرض له في غير فرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما  
ثم يبلغ حرمان عقله لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو لا يولد الا اذا ادى يكون الايمان  
المردى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالحق انما اذا وجد  
فبعد كماله اذا اصيل للخدمة يقع فرضا وانما الما ليه فلا ان المقصود هو الاداء بغيره المطيع  
من الصبي لا الما لان اقله من هذا العالمين وليس معنى ان اقله اراد الاداء من كل مكلف حتى  
يبلغ من عدم ادائه بعض خلاف مرادنا في وموتها لا ترى انه لم يخلق لغيره ولا لغيره

ولا يلزم

ولا يلزم من معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل انما الصبي المقصود هو الاداء  
فمن علم ان الله مع من لا يتوارى انساني حق عنهم فالمقصود لا يتبدل والامامة فان قيل  
فقد تجزى اليها به في الما ليه كما اذا وكل غير مائة ذكوة فيمنع اربك على الصبي ويورثه عند ولية الجسد  
بان فعله الثاني اليها به الاختيار به يتعدى اليه فيصير عبادة بخلاف اليها به الجسد كما لو  
وموته محضه كالصبي والمخرج عنه بالمحض ان يجب لاساره والعقد لا يخلو عليه من عبادة  
العبادة والعقوبة وتدريبه ان يصح العبادة في العشر والمعتوب في المراتب انما هو يجب كون  
وليس المقصود والكمال انما هو العبد والكمال يكون بالعقد الكامل ايا المقرين انما هو  
الدين وذلك لان العبد يتبع وجوب الاداء ليس مجرد من الخطاب بل مع تدبير العاقل وهو  
بالدين فاذا كانت القدرة من منتهى من درجة الكمال كطاعة الصبي الغير العاقل او لصدقه كما في  
الصبي العاقل اذا اعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة فان ثبت بالقدرة الناقصة  
انما انما حقوق القدرة او حقوق العبد والاولى حسن لانه لا يتحمل الفسخ وانما يتحمل الجسد  
وانما يتدبر بينهما وانما في ما يقع محض او غير محض ومنه ما صارت سنة وكما بها  
مذكورة في المتن وهو ما ظهر فيها من حسن وفيه تقع محض يعني ان الايمان وفروجه حسن ومنه  
تقع محض فلا يلحق بالشارع الحكيم العبد فان قيل من جعل العبد بالانتماء والعهد حيث  
يأثم تركه فالحق انه لا يورثه الا من جهة لرفع الاداء موضع من الصبي لانه مما يتحمل  
بغير البلوغ بقدر الجواز والاعاقل والكرام وانما نفس الاداء من جهة فسخ محض لا يورثه فيه فان قيل  
فصل الاداء لا يتحمل الصبي في حوله الحكم الا انما كان في المراتب عن حورثه الكفا والفرق بينه  
وبين رتبة الشر كوجوب انما لا في انما معاها فانما الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث  
الروضة ولو سلم فيه ان رتبة الاسلام والحكمه لا يورثه من غير انما الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث  
للمورث الا الايمان وضع لعادة المورث ومنه الشيء فما يعرف من حكم الاصل الذي وضع له  
ما يلزمه حيث ان من ثوابه ومهدا ان الصبي لو ورث فيه ما وذهب من وجهه فليكن عليه  
مع الرضا محض لان ملك الاصل للمورث والمهر حمله لا يجوز الا العاقل الذي يورثه علمه في  
هذه الصورة الا ترى انما في حقه الميراث عن المورث الكافر والفرق بين الزوجتين



يشنا في ما يشا بان النبي تبع ما انزل الله عليه ولم يعد احدا من بعده من بعده ان كان كونه ما انزل الله  
والنعمان من الامور الفاسدة والحكام الاصلية لا يمان  
اليمان ان لو غلبت الكفر وجعل موثقا الصالحين في اقدارهم علماء به لا ولا كذا جعل الله في حجة الله  
الحكام على ما هو عليه ولا يخلو لا يجعل علماء في حق العباد فكيف في حق الرب سبحانه وتعالى في حق الرب  
النبي في حق الحكام الاخرة انما قال ان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم  
به عقل فالحكام الاخرة انما عرفت ان العفو عن الكفر حتى تبين منه امانة الله في غيرهم الميراث  
من موثقه المسلم لا من حق الزدة في قوله البايع لان الكفر مخلوق لا يحتمل الشرع عليه بخلافه لا يسلط  
فانما لا يقتل بعدا بل ينفق لا يقتل ولا يخلو في حق الاسلام حال العتيا ضار به في استمال القتل  
بلا عهدة الى الابد ومن العبد يتغير بها بطريق الكفاية لان ما لا يملكه النبي يتملكه النبي  
الا ان ياذن النبي في دفع تعويله باسقام راي النبي فيلزمه العهدة ولا يمان  
لان ولاية النبي نظرية وليس من انظار ايات الولاية فيها وفيه شخص ولا شئ اية انهم  
في ايات اصل الملك حتى يملكوا افعال الاطلاق عند الحاجة ولو سلمت الوجبة والبرهان في حق  
بيعتها وكذا اذا ارتد الروح وجوز  
الآل العزيم لولا الاقرض اذ استقرضوا كالبني جونه  
الآل دون العاقبي وانما الاقرض فانما يجوز للقاضي اذا اقرض قطع الملك عن العبد بيد  
ذمة من هو في غير ملك في الغالب فتشبه الشرع لا يملكه النبي وانما القاضي فيمكنه ان يملكه  
وتقرضه حال ايقين ويكون البذل ما هو بالقلب باعشار الملاة فذلك القاضي في القدر في القصد  
غيره حوى وبينه وهذا معنى كون القاضي اذ وجب استيفاءه في رعايته يجوز للاساقا  
وما كان من رعايته ما لا يحتمل الا في دفعه والنسب كما يبيع بغيره والبرهان وكذا الشراة  
والجارية والكنام المصنف جعل لغيره بالقرن باعبار من دفعه عن ذلك حتى لا يباع مني احدا  
قيمة كانت ضرر له وتساوي بغيره ان لا يندفع الضرر بحال قطه وقد ذكرنا ان الضرر يندفع باختيار راي  
النبي فانه راي النبي على حكم ما هو من دين البيع والضرر ولا يشرع النبي  
ينفسه وقد كلف النبي ان يبيع النبي ان لا يبيع النبي ان لا يبيع النبي ان لا يبيع النبي ان لا يبيع النبي  
والتوسع من رعايته لاساقا في دفعه حيث ثبت مباشرة النبي وبمباشرة النبي

الحق

وعندها

وعندها اي تصرف النبي بان النبي فيما يجمل المتع والضرر عندا في يوسف ومحمد انما هو بطريق  
ان يجعل مثله مباشرة النبي بنفسه حتى كان النبي انما يقتصر على ما يقتصر عليه تصرف النبي في عبادة  
فخر الاسلام ان راي النبي في طرطجوا الضرب اما بنفسه او بالغير ورايه فاما ان تصرف النبي في عبادة  
ما هو تصرف في الضرر والغير فيما اذا يشرع بنفسه خاص لا يجرأه فيجعل عوام رايه باختيار الغير  
لخصوصية بان يجعل بدونه فيغيره كراي النبي باشر بنفسه وانما الوصية في باطله جواب  
سؤال يمكن تقريره بوجوه من احكام الوصية فتعوض عن كسبه من العتيا في الاخرة بعدا  
عز للمال بالوجوب بخلاف الجنة والعقوبة فان فيها ضرر والى الملك في الحياة فذلك هذا الضرر  
كان ينبغي ان يذكر هذا عقيل الحكم بان ما فيه دفع محض بملكه الله وثانهم ان الوصية باشر  
بين المتع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لوصول الثواب في الاخرة مع تقرير ابطال الارش  
الذي هو موقع الموت وحلي هذا لا يتم جوابا لغيره فانما يمان للضرر في الوصية ولا يتم منه  
محمدا بان النبي لا يملكه في ذلك بل بطريق الجواب انما لا يتم انها تمنع تعاقبا يقتدر به على من  
والنعم الذي تمنع انما وقع بانها في حال الموت ولا يتعدى به بغيره ما يباعه ما يباعها  
قيمة لم يجر وكما لو طلق امراته للفسخ الشواهد ليزوج اختها من غيرها فلا يخفى ضعفه فيمكن  
تطبيق جواب المتع على القصد بان يفسد مرادة ضرر بالاكبر بان نقل الملك الى غيره فاصلا فلا  
وشرعا لما فيه من مصلحة الروح ولا في ترك الوصية اختفاء ضرر من فخره بالضرر وتركه فاضل في حكم  
الضرر المحض في هذا شعر قوله لا انها شرعت في حق المانع كالطلاق في حق الضرر المحض قد شرع له  
كلما له لغيره كالطلاق في كون ضرر بالضرر انظر  
فصل لما ذكرنا لاهلية من غيرها  
شرع فيما يشرع من عليها فيمنعها او يحدها او يوجب تغييره في بعض احكامها فيجعل الجوارح من  
عاري على انه جعل سما يشره كاتب وكامل من عرض له كذا الى ظهره وسدي ومعنى كونها  
لست من الصفات الذاتية كما يقال البيان من عوارض الشئ ولو اريد بالعرض الطرزي والمجوز  
بعد العدم لم يجر في الضمير الجاهل فيبطل التقلب في ضم العوارض في حقها مما وقر ان لا يكون  
للضمة فيها اختيارا وكذا في ان كان له فيها دخل لا يكتسبها او ترك ان لا يكتسبها  
السموية اكثر تغييرا في شدتها في غفلة من بعد عشر الحنون والفسخ والعنة والمان



والنوم والاعطاش والموت والحيض والنفس والموت فالجنون اختلال القوة المحركة  
 الامور الحسية والبيضة المذكورة للحواس بان لا يظهر اثارها وتعطل افعالها اما نقصانها  
 جيل عليه دماغه في اصل الخلقة والاشراج وما عده عن الاعتدال بسبب خلط او آفة او اما زيادة  
 الشيطان والقاء للقيالات الفاسدة بحيث يفرج ويخرج من بصره سببا لما فاته من افعال  
 الجنون العذرة التي بها يتكبر من افعال العبادات التي على النهج الذي يحب الشرع وما اعتاد القدر  
 تتعفى الاصله فيشتغل بغيره كمن قال ان الجنون انما امتد وكل منهما اما ان يمتد  
 بان يبلغ عتق او طاري وكسب فقط استحقاقا لوجوه احدها الخلق بالنوم والاعطاش  
 يتابع كونه عذرا رافيا قبل الاستدلال مع عدم الجرح في الجانب القضاة الثاني انه لا يمتد  
 اهل به نفس الوجوب استحقاقا للوجوه بدل ان يمتد ويترك في تلك من باب اولوية بوقد لا يمتد  
 انه اذا اعتل الادة الحقيقية وبعد بلوغ العقل من الوجوب الثالث ان الجنون  
 اهل لشراب لانه متى سلب بعد الجنون والمسلم ثياب والاقواب من احكام الوجوب فيكون اهل  
 للوجوب في الجملة وليس من الجواب القضاة ويكون الادة ثانيا نذرا من عجز الوقت وقضاة  
 بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد رافيا واما اذا كان اسليا فبعد بلوغ  
 سقطت الادة لا سقطت على الاصل او الاستدلال وعجزت لا عجزت في سبب بناء على ان  
 على الاستدلال فقط والاضلال في الكمال كمن يمتد في عجزه في وجوه التسوية في الاصل  
 والطارى امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدود والطران اذا السلامة من الادة  
 هي الاصل في الجملة فيكون اهل لالجنون امر طاري في الجنون والطارى في افعالها  
 زوال الجنون بعد الجنون وان على حصوله كان الامر على شاكلته اصل الخلقة لا نقصان  
 جعل عليه دماغه فكان الطاري في فاشقوه امران احدهما ان الطاري بعد البلوغ في  
 جباب العروص يحصل عتق عند عدم الامر ان العاقبة او العوارض بخلاف ما اذا بلغ الجنون  
 في الغان حكمه الصغر فلا يوجب قصاصه ما مضى في ثانيا ان الاصل يكون لافه العتق  
 ما مضى من قول الكمال فيكون امر اصلا لا يقبل الخلق بالعدم والطارى عذرا من عجز  
 محلي كاسل الجنون فيلحق بالعدم ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الاستدلال عذرا

عن عاقبة

عن ثانيا قبل ان يمتد وليس له حد معين فعدت بالادنى وهو ان يتوكل الجنون والبيضة  
 القلب وهو اليوم والليل في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشريعة الصوم  
 لولا فاق بعض اهل الجاهل والفتنة في الصلوة ان لا يجب ان لا يصح في الصوم والجنون  
 والافاقه في سوادهم اشترط في الصلوة التكرار لشكك اكثر فيحقق الجرح الا ان  
 انما هو محذور ما اعتبر في الصلوة في جنس الصلوة فاشترط تكرار ذلك بان تصير الصلوة شيئا  
 وهما غير احسن الوقت اقامته بسبب لظواهر في الوقت مقام تيسر لعل العباد في سقوط  
 من جنس بغير الطهر والفاق في اليوم اثنان في قبل الطهر بحسب القضاء او عند جوده لعدم التكرار جنس  
 الصلوة في حتم نظر الصلوة سنا وعند ما لا يجب التكرار الوقت من زيادة على اليوم والليل بحسب  
 الساعات فان لم تزد بحسب الواجبات ولم يترط في الصوم التكرار لانه من شرط الصلوة في التكرار  
 كونه على الاصل في طهارة الصوم لا بد من احدى عشر شهرا فيصير السبع اشهر في الاصل لا بد من  
 زيادة الشهرين في غسل اعضاء الوضوء تكرر الغرض من السنة وان كثرت لانه في الغرض وان  
 قلت فسلطان من عليها والامتداد في الركوة باستيعاب الركوة لانه كثيرة في نفسه وعند  
 ابي يوسف رافيا في حتم منه قيام الاكثر مقام التكرار فيصير السبع اشهر في الاصل لا بد من  
 وذلك لا يكون في الجنون لان الجنون يتم تركه ويقع في محله ويعد من اهل حتم لا يعتبر حكمة  
 نظر النفس والاولى وانما ان الجنون اسفلا لا انما لم يعتبر لعدم ركته وهو الاعتدال في قيام  
 بقا الاجراء من فانه يصح طهارة الاعتدال وليس ركنا ولا شرط او شرط في طهارة الجرح عاقبة الجنون  
 غاية امر السبع ان يجعل بمشروا الاصل فانه المرحم بفعله نفسه لعدم صلوهه الذي فيفعل في  
 واذا اسلمت امرته لودكر القاء على انه تفرغ على محذوما متعة لكان النسب اجنبا  
 اسلمت كما يستحق الجنون كتابي له وفي كتابي يبرهن الاصل على الولي فان اسلم الجنون  
 مسلما تبطله وبقي النكاح والافتقار بينهما وكان القياس انما هو في الاصل في الصغير الا ان  
 عذرا استحقاق الجنون على الوطى والصغر من الجنون في النكاح من رافيا فيصير مع ما بين  
 العباد والعدرة الجنون على الوطى والصغر من الجنون في النكاح من رافيا فيصير مع ما بين  
 مسلمان فانما في طهارة الجنون في ذلك انما لا يمتد بقية فيجوز ان يخل العتق بعد حقيقة بطلان







عليه قوة شري سريانه في الاعضاء البانية في اعضاء الانسان فتتبرك كل عضو قوة  
بليق به وجهها منافع وهي تنقسم الى مدركة وحركة اس المدركة هي الحواس الخمسة  
والباطنة على ما مر وما الحركة هي التي تحرك الاعضاء وتتولد الاعضاء وانما  
ليفسط الى المطلوب او ينقبض من الباني فتتساوى مبداء الحركة الى حيل الحواس  
وتسمى قوه شوائبه ومنها ما هي مبداء الحركة الى دفع المضار وتسمى قوه عضيه واكثر  
تعلق المدركة بالدماع والحركة بالعضلات فاذا وقعت في القلب والدماع اذ حيث تعطل  
تلكا القوي عن فعالها وانما كان ذلك لاختلاف قوتهم من وليس ذلك العقل كما  
لجود في الاعضاء من الانبياء ثم في الاعضاء فوق النور في اجاب تاسو لخطاب انظار  
الحيوانات لان النور حالة طبيعيه كثير الوقوع في هذه الاطراف من ضروريات الحيوان  
استمرحة لقواه والاعمال البركة لا يكون اشده العارضة وتا تعطل القوي وسلب  
الاختيار في الاعضاء لانه مواد خيطه بطيه الفل وحذا المتغير في التنبه ويعمل  
الانبياء بخلاف النور فان صبيبه تصاعد في لطيفه من رعيه الصل الى الدماغ فلهذا لا  
تنبه بنفسه او يباد في تنبيهه في ليله وتكون الاعضاء ونورية لاسيما في الصلوان كان في  
ما نفا للبناء حتى لو انتفى الموضوع بالانحاء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثر  
بجلاف ما اذا انتفى الموضوع بالقوم مضطحا من غير قصد فانه يجوز له ان يفتي على حاله  
لان النور هو انما انا ورد في الحديث الغالب ومنها الرق وهو في الغف  
الضعف ومنه رقة القلب وكوب ريق ضعيف السن وفي الشرح حجر مكي في ان الرق  
لم يجعله الشارع اهلا للكثير مما يملكه مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق  
القد استلزم ثم سار حقا الجسد بمعنى انه جزء لا كثر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله  
فلقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في ايات الحق جداراهم الله ثم يحسم حيد  
عبيده متملكين تمتد ليقن بمنزلة البهائم قطعا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا  
للعبودية بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهه العقوبة حتى  
انه يبيع رقيقا وان اسلم فاني وهو اي الرق لا يستعمل في الجزاء وهو بان يبيع المرد

بعضه

بعضه رقيقا وبقي جزا لانه انما كلفه نتيجة العتق ولا يتصور فيها الجزاء ولا الاستنود  
اجاب العقوم على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحل الجزاء بان يعق  
بعض العتق ويبيعي بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرر وقد عالج سلف الاستماع في  
الرق ابتداء لكن لان امتناعه بقاء فان وصف المالك لعتق الجزاء بعت الشراء لكون  
حق العتق في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك في مال لا يقبل الجزاء  
ولا يما فيه على اكمل الاحكام فيعده مرق البعض فان قيل الرق والمرد متعلقان  
ان فلا يجتمعان ليجب بانه لا يدل على امتناع ان يكون الموصوف بالجزئية بعينه موصوف  
بالرق ولا يلائم ذلك بل الجمل يتصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه  
قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكية بل عتبا لنفسهين وكذا الاعتاق اختلف  
الاعمال لان بعد تجزى العتق في الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى ان الرق من جزئية  
يعني ان اعتاق البعض اعتاق للجميع لان العتق لازم الاعتاق لان مطاوعة يقال اعتقه  
فعتق من كسرته فاعلم والمطاعة موجبه لانه من جعل الفعل المقتضى بمفعوله وانما ليس  
لازم له والعتق ليس الجزاء فافا يرضع شيئا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يبيع  
المحل على حرة دون جزئية لم تجزى العتق ضرره والحاصل ان محل العتق في الاعتاق هو  
العبد وتجزى ما انما هو باعتبار محل تجزى آخر تجزى الآخر ذهب ابو حنيفة الى ان الرق  
يجزى وانه لا يثبت له العتق حتى لو اعتق البعض بعت العبد بجزئية في البعض ولا في الكل  
يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق ثبت في الكل لعدم التجزى ولا يثبت  
مع ذلك ضرر المالك به فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يودي السعاية ويسقط الملك بالكتابة  
فيعتق بذلك لان الاعتاق ازال الملك او لا تصرف الولي الا في حقه وسعة الرقيق ولو لم يملكه  
والمالك هو متجيز فكذا ازالته كاذابا نصف العبد ثم زال الملك بالكتابة يستلزم زوال  
الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما ينفى بعد الاسلام لقيام ملك  
الولي وانقضاء اللانم بوجبه انتفاء النوروم وزوال بعض الملك لا يستلزم عتق لبقاء  
الملك في الولاية بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من عتق



العقود وهو لا يوجب لعق كالتقديرات لا يسقط ما سبق في من المسكة فان قيل ففي  
ازالة كل الملك من الرقيق انزاله حق الله تعالى وليس العبد ذك لا يجب بان التمس العبد  
ازالة حق الله تعالى قصد اصله لا ضمنا وبقا وحق الله تعالى وان كان اصله امة او وارثا جازا  
الكله لكنه منع قضاء فان اصل من الملكية والمالكه فلهذا لا اثر له الاسلام على ازالة حق العبد قصد  
اصلا ومنه من زوال حق الله تعالى من ضمنا وكما من حيث ثبت ضمنا ولا يجب قضاء وانما هذا  
اشار بقوله في الاصل انه يعود حق العبد بمتبع ثبوت حق الله تعالى في الشا بالاعتكاف فان  
قيل ان اثر الاصل في عند ازاله بعض الملك لا يجب بان اثره في الملك في الباقي حتى يكون  
جميع متعلق البعض ولا ينافي في ملكه بغيره بل هو حق يكاسبه ويخرج الى الحرية بالعبادة و  
بالجهد بغيره كالكاتب لان الكتابة يرد الى الرق بالبيع من المال لا بالسب فيه فحق الجهد لا يمنع  
وهذا لا يرد لان سيده ازاله للملك لا للاصل وحسب لا يملك البيع والى هذا اشار بقوله  
لعق البعض مكانه عند ازاله من خيفة رة الخبة الرد الى الرق وقوله بطل  
ما ملكه المال لان ملكه ما لا يكون ملكا ما لا يكون المملوكية المالية بمعنى من الجهد والى هذا  
والملك من العترة والكرامة فينايان وليس المراد انه ملك من حيث انه مال ولا يصير ملكا  
لما لا يبرر عليه انه لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال متبدل عما كان من جهة انه  
أدبي مكرم وقبل المملوكية والمملوكية المالية لانه لا يتناقض المملوكية منعه والمالكية فيه  
بالعكس فالرقيق وان كان مملوكا او مملوكا لا يملك شيئا من أحكام ملكا لما لا ولو باذن المولى  
ولا يملك الكتابة لغيره لا يتقايه على ملكه الرقبة دون العترة وخمس الكتاب كرايسر بالمر  
يعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاصل لان في الكتابة ادبي ناقص جنة انه الحق بكاسبه في  
المرى مظنة لكل العترة كالتكاسر ولهذا ارجع هذا ما كان ولا يطل على اليسر الى الرق  
مما كتبه التكاسر والعبادة والذم فان الرقيق ليس بملوك في حكم هذه المسائل غير ان العترة على  
اصل الحرية لانه احتياج في التكاسر الماذن المولى لما فيه من خصائص المالية بموجب المهر المتعلق  
برقبة العبد ولحق منه الاقرار بالعترة والعقاص من الرقبة والعترة لكان الحيوة والذم حقة  
لاحتياجه اليها في العترة ولهذا لا يملك اطلاقها وانما الاقرار بالسرقة القابلية

الموجبة

الموجبة للقطع واد المال فيصح ان كان العبد مازنا فيقطع لان الذم ملكه وورد المال  
لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ازاله خيفة لحي في حق القطع وورد المال جميعا  
وعند عترة انه لا يبيع في شيء منها وحسب ادبي يوسف رة انه لا يبيع في حق  
القطع دون المال ادبي يوسف رة انه اقر بشي القطع وهو على نفسه لانه ما كان ذمته  
فثبت كالمال وهو على المولى فلا يبيع ولا يحد رة ان اقراره يحتفل بالحل لكونه على المولى في  
المال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وانما المال اصله والقطع بيع  
فاد بطل الاصل لم يثبت البيع ولا في خيفة رة ان الاقرار بالقطع قد لا في حال البيع  
والمال في حاله ايضا تابو للقطع جنة يسقط عترة المال لا عترة ويستوي في القطع بعد  
استهلاكه هذا كله اذ اذبه المولى قال المال ان وان صدقه يقطع في القبول كلها  
وتنافي يعني ان الرق مبني على الجهد والمال في كماله كذا في البشرية الرقبة  
من الذمة والحل في الرقبة امسا الذمة فلانها مفعلة بها اضرار لسان اهل اللانجا  
والاعتجاب دون سائر الحيوانات وامسا الحل فلان استقرار الحر والامر والادب  
والحجة وتخصيص القصور والتمسح في تكثير الفسل على وجه لا ينفقه ثم باب الكرامة  
ولهذا اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يبيع من جنته وانما الرقبة فلان عقيد الفول  
على الغيرة يشاء اولم يشاء غاية الكرامة ونهاية السطنة واذا اسعى كمال الامور المملوكية  
منعت ذمة الرقيق من احتكاك الدين حتى لا يطلب به الا اذا اتمم الى الذمة مالية  
والكتب جميعا في يتعلق الدين بها فيستوفى في راقته واكتب بان ينصرف او لا الى  
الدين الكسبة لوجود في يده فان لم يكن اولم يصر عليه مالية الرقبة بان يباع ان  
كتمن والا فستعفى الدين والكتاب هذا اذا لم يكن في بقية الدين حقة وانما اذا  
كان كالدين الذي اقرب المحجور والعقل الذي لونه بل لادخل بالعترة فاصدحها اذا  
تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصر عليه ولا يوجر اذ رة الى ان يعقود  
يحصل له مال امسا الدين فلا يمسهم في حق المولى الذي حق نفسه وانما العترة  
فلا يرقبها البعض لغيره العقل ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته























الحقوق

الحق وإنما تذكره جوداً واستحساناً قال الله تعالى وحجوا وأستغفروا أنفسهم طاعة الله  
وسئل هذا فيكون حجة من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك الاستغفار للأدلة والاعتبار  
في الآيات ومنهم من يعرف الحق ويكره مكابرة وعناد أقوال الله تعالى فيهم كقوله لا تقبلوا  
كل ما يرفون أنباءهم الآية ومعنى الجبل أنهم عدم التعديق بالمفسر بالدعوى والقبول  
فقد هو أي مثل المكولات كثيرة لله والوحية بما في الصدوق بها وأخذوا عشر من فيها فكذلك الحق  
ليجدوا في مثل الذي يوجب كساح الحرام حال الكفر وهذا الفاعل على ثبوت الإحصان وقوله  
يستمع الله تغريم على عدم كساح لا على ثبوت الإحصان فلا يكون مطلقاً وأوله فيجوز فاذن على  
حاشية وكذا قوله لا يسمع الله منكم الحرام يسمع الله منكم الحرام في الكافر من الأدلة والآيات وطسك  
السلامة أن يسمع الرضا على الرفع في يسمع وإذا لم يكن خلع الغيوب الله متعلق بثبوت الأدلة  
كافي في أيه لمعنى ثم أورد الأدلة على ثبوت الإحصان مستمداً إلى الأدلة على تعويم الغيوب في معتقده  
توجب كساحاً في ذلك أي يسمع أسلوب كلام الحق الإسلام حيث أورد هذا الكلام جوازاً على القرآن  
أنه إن نادى بهم عشر وأفسد القرآن الخطاب لا يرجع للمسلم لا يصلح عزراً لنفسه مكابرة ولا اعتناء لكن  
بتركهم وما يدعون وعدم التفرغ منهم سبب عقداً لأنه فلا يجد شابهم كقولنا لا يسمع الله منكم الحرام  
العلم ولا يحسن معها وكما الجواب للفتنة على كساح الحرام ولا يسمع الله منكم الحرام فاذن على كساح الحرام  
والإحصان المتصور أيضاً من باب الدعوة وهي القطع عن التفرغ من كساح الحرام المذكور من ضرورات  
ذلك وأكلمهم الرضا وقد هو عنه من هؤلاء القلوب الخدم الرضا فاذن ديانة  
الكافية يعني ما يكون خفياً بجناحاً للإسلام لا يكون حجة بخلافه الموفق في الرد والاعتقاد  
حق والردان معتقدهم أي ما كان سابقاً من دينهم منعتاً عليه فيما بينهم سواء  
ورد به شرعياً ولم تره سوا كان حقاً وأما كساح الحرام من دون الحرام فإنه كان باطلاً  
غير ثابت في كتابهم لأنه شاع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الرد اعتد  
ليكون فاذن حرمته ثابتة في الزمان فأركانهم فسق منهم كذا لأنه اعتقدوا حرجوا وأفسدوا  
يعتقد فاذن لا يكون وأما أصله في الرد والمدينة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي  
يعتقد على شرطه البطله قال الشيخ الإسلام في المسووعان كساح الحرام وأما حكمه لا يثبت في كتاب



لأنه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شرعية آدم ثم لم يثبت كونه سببا للبرث باقتدار  
 وقد بان منهم لأنه لا عبرة بديانة الذمة في حكم إذا لم يعتمد على شرح ولا كذلك في نكاح  
 إشارة إلى الجواب عن القياس على محسوس خلقت بنت من جد لها زوجة وتعتز به الزوج  
 نكاح المحارم كمن ينعى البنت التي ليست بزوجة وهو الذي بالوارث لا يزوج من الزوج المحرم  
 بديانته لأن الضرر يلحقه من غير الزم منه فيكون تعدية خلاف نص الزوج بالنفقة فانه بالانزاع  
 فلا قبل ينعى أن يولد البنت الغير المكروه بدليانتهما فاعتقاد أنها محسوسة وتليفت  
 إلى براتها في زيادة البراث لأنها بمنزلة تراعى الزوج من النفقة لحيث بأنه لا يزوج من الزوج لأنه  
 الزم هذه الدنيا حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المكروه وهذا على ما ينبغي أن لا يخاله  
 في نفسه سواء قل أو كثر والواجب دأمة لا مكان الحياة في الدنيا جعل صاحب العوي مشرط جعل العوي  
 بزيادة صفاته على الأولاد وكونه مرييا في الغيبة بالانحصار في كونه حائضا لا يشترط في النكاح  
 بجواز الشهادة لحظا كذا في جوازنا العتومادونه الكفر وعدم النساء في دنياه العالم بكن هذا  
 الجمل عذرا لكونه مخالفا للدليل الصحيح من الكتاب والسنة والعقارب والفتاوى كان دون جعل  
 أكله لأن صاحب العوي ما أول للقران إلى غير ذلك من قواعد الدلالة على التيقن بحدوده وجعل على  
 وقوع مسبوقة لأن ينفذه ورأه ظهوره مثل الكافر في عيبا وخبر الإسلام أنه متا ولا للقران  
 أي مقوله صار قال ما إلى ما يوافق اعتقاده وليس أنما سطرته ولا زاهر لأنه حكم سطر  
 الأحكام الشرح معتد في حقيقة القران وبنوة محمد **وكتبت البايعي هو الخارج من طاعة**  
 الإمام بنا ويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منته فقد سقطت ولاية الزم استودعنا  
 وحقيقة فيعمل بتفسير الفاسد ولا يوشك بثمان ما يتلف من مال أو نفس كذا في قوله تعالى  
 في قوله لا يملكه والمسور إذا لم ينعى بوجوب أو أدان الثمان فيما بينهم كمنهم لا يزوجون ذلك  
 بملكهم لأن بيع الجاهل الشرعي وقد انقطعت بمضعة فأنه حاشا فيما يتلف السقوط بخلاف القديم فان  
 المدة لا تظهر في حوال الشارح ولا سقطت حقوقه لأن لم يكن له منته فلا مانع من تبليغ محرمه  
 الزام الحكم فيوجد بالثمان ويجب علينا محاربه المعاصي لقوله تعالى فقاتلوا التي كفتها  
 نبي إلى طهرم ولأن البين محصيه وسكر ونبي المعكوفون وذلك في الثمان وقيل فاجب

سائر  
البايعي

في  
دفع

مما بينهم إذا اتجهوا وعزموا على القتال لأنه إنما يجب بغيره من دفع  
 ولم يجر الميراث يقتل البايعي لوجود السبب مع عدم المانع أو يقتل إنما  
 يكون مانعا إذا كان محظورا ليكون محرمانا جازا أو عتوبه عليه إذا كان  
 ما عتوبه يقتل البايعي والقتل جازا أو قصاصا وكذا لا يجوز البايعي الميراث  
 يقتل مورثه العادل لأن قتله حق في زعم البايعي بقاء عليه وبيليه ونفسه بما  
 عرشت لغيره بتمه ولا حنا سقطت عنه لثبوتها منته وكان قتله بايعا على حق الأحكام كما  
 حق الإمام بمنزلة الجهاد لأن الثمان المقتول أو قطع ولاية الزم القاتل ليعادى حيث جعل  
 منزلة الموت كافي حق الثمان وهذا ما أول الفارث كمن على حق وأما الأب على الحق والغير  
**اتفاقا** وما كانا لدار واحدة يعني أن ذلك لا يسلط على الاستيلاء وقد على كمال  
 قتلا فالدور وجوبه لثمان بالانطلاق ينعى على كمال العتمة وذلك لأن اتحاد الدار من كل وجه  
 فتح لا يملك البايعي حصة إذا اكتسبه شوكه البغاة ثم يعلم لم هو المقتول اتحاد الدار لأنه في دار  
 الاسلام كذا لا ينعى بالانطلاق لأن اختلاف الدار مع وجود المنفعة لوجبه شهيد فلهذا في الدار  
 يوجب سقوط العتمة من وجه فلو قلنا بالملك لعدم الثمان جعلنا اتحاد الدار غير الاختلاف  
 فيها فلو قلنا بالملك الثمان كان ثمانا أيضا لأن سببا له ذلك حياة عدم الثمان فنعين الثمان  
 لعدم الملك مع عدم الثمان فتعز كل في عتبه من الموقوف فان قيل لا ينافي من الملك  
 والثمان الرد كما في المعصوب فليس الوكيل بموجب كذا بغيره فذلك بالثمان إنما يصح استا  
 الاستاء وكما من خالف في جهاد الكتاب يرهيا لجهل لما أن يكون في نفس الدنيا  
 وأصوله وهو الغاية أو لا وهو دونه وذلك ما أن يكون في أصول الدين كما مر في فروع و  
 وذلك لما أن يكون مخالفا لقياس من خبر الواحد فيمنع هذا والكتاب في السنة المشهورة والبايعي يكون  
 مشرط جعل صاحب العوي وقيل السنة بالمشهور في مخالفا لقياس من يكون كذا لكونه قطعيا  
 وفيه بحث لأن الكتاب أيضا كذلك في مخالفا لقياس من يكون كذا لكونه قطعيا  
 ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة فاما عند قطع السنة فاستد فالحق كافر لا حاله فلا يله  
 جهلان من عتبه بالكتاب بأن لا يكون قطع الدلالة وقيل السنة بان يكون مشهورا أو يكون

ن







حوالي

هذا عند الرب بالتفعل الطبيعية عنه وتغير عن التغير فيه وقد يكون متحولاً كالسكر الحاصل  
 للسكر من غير طهيها وكثيراً ما أوردنا في وجوه غير العيب إذا طبع وجب ثباته ثم يقع ما  
 ونؤكد في استدلنا على أنه عند الرب في نفسه لا يوجب له لا استحالة الطعام والقوى على قيام الكفاية  
 وقوام الغذاء وما ساعد عند السكر فلا حجة لو سكر منه حال الغاف أو أيا التفتيح لا ريب في ثباته  
 انه الذي فيه لا يوجب الخروج من حاله وان لم يطبخ في استدلنا فلا يوجب له ما يوجب في سكره وان لم يطبخ  
 بل حجة في سكره الطهي منه ساعد ظاهر الزيادة في الطهارة عند السكر  
 روي عن علي بن عيسى أنه اذا كان عالماً بفعل الشيء فاعلم مع خلافه وقتاً  
 متعلق بحاله السكر ليس المراد ان قوله نعم انهم سكارى عند الخطأ بل في حاله ان يكون الخطأ  
 في حال سكره بل هو في حاله متعلق به لفظاً بالسمع ويعتقد في ذلك ان الحال في حاله سكره وان  
 صانع او لا يصل فانه سكران ليس فيه الا وهو بل لما مورق السهم يعني ان الخطأ في حاله سكره  
 بالسمع وكذا التغير عن الصلوة المقررة بالكون في حاله انما هو في حاله سكره لا في حاله سكره  
 فقولنا في غير حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 الا انما عند كونهم في العبدان في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 الا انما عند كونهم في العبدان في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 وان كان لا يقدح في الاداء وفيه منه الاداء في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 وتزوج المصارع وتزوج العريس فلا يضره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 وذلك لان ما بين الخطأ على اعتداله في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 يغوت الا قدرة في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 واذا اسلم الى سكران في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره  
 ولو كان في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره في حاله سكره



وهو الحكم في حاله يعتبر فيها القصد وهي حالة التعمد وهاهنا الحكم بغير اسلام ولا  
 ارتداد لان السكر دليل الرجوع او السكر ان لا يستقر على امر في مقام الرجوع  
 لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا كان كسرا لا يحتمل الرجوع كما ان  
 والعقد في اوباش بسبب الحد بان زنا او قد في حال السكر فانه لا ينفذ عنه الحد اما في الاقرب  
 بما يحتمل الرجوع عنه فانه لا ينفذ بغير الرجوع فكيف يدلي به في المناسبات فلا ينشأ  
 سفارح فلا اثر له ليل الرجوع لانك يتوقف ثبوتها اقامته الى التعمد يحصل الزجر فان قلت  
 السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكر انما معنى اقراره بالزنا ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحة  
 قلنا السكر قد يكون من غير شراب ثم اولى المسألة ما عاينته من الاقرار حال الصحة وزاد ابو  
 حنيفة من معنى غير في حق وجوب الحد للسكر يعني زوال العقل بحيث لا يمكن بين السماء والارض اذ  
 لو ميز في السكر نقصان وفي نقصان شبهة لعدم خبره به الحد وما لا يرد وجوب حد مني النكاح  
 المعبر عنه انما اخذها الكلام حتى لا يرد نكاح الكفر والبرء الحد بالاقراء بما وجب الحد ومنها  
 الجواز في غير الاسلام بالبعث من ايراد الشك في موضع قدوة ثم بعد من قبله انه يشل  
 الجواز اذ انة اراد بالوضع ما هو اسم من وضع اللفظ المعنى ومن وضع الشرعيات الشرعية الاحكامها  
 واراد وضع اللفظ ما هو اسم من الوضع الشخصي لوضع اللفظ المعاني الشرعية الحقيقية اذ النوع هو وضعها  
 لمعانيها الحقيقية وهذا اذا عين ما يقال ان الوضع انهم من العتق والمشرى فان العقل يحكم  
 بان اللفظ لمعانيها حقيقة اذ يجوز ان التفرقات الشرعية لاحكامها المصنفة او هي المقصود  
 ففسر المحرر بعدم ارادة المعنى الحقيقي والتماري باللفظ وحق في ذلك التفرقات الشرعية لا ينافيها وجوب اللفظ  
 موضوع لاحكام يلزم بلها ويلزم معانيها عجب المشرى ولا يرد كونه معنى لا يمكن ان يقرى  
 المواضع نفس العقد لا يفوت الحقيقة في المواضع ومما يعتد الناس لزوم العقد خلافه  
 الشرط فانه لو لم يغير ومنه الحكم على التثبت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتمام العقد  
 ولا اختيار للمباشرة والحق ان المعنى ان الحد لا يحكم بغيره العبد مثله باختاره ورضاه لكنه لا  
 يختار رتبته للحد ولا يرضاه ولا اختياره وقصد الشيء والارادة والرضا هو ارادة واستحقاق  
 والمكره على الشيء مثله اختياره ولا يرضاه ومن هنا قلنا ان المعنى بالقبول بالارادة الله تعالى

لا يرضاه

ولا يرضاه لان الله لا يرشي لعباده الكفر وفيما انصرفنا الى انشاءات اولنا اننا  
 اعتقادات لانه انصرفنا ان كان احداث حكم شرعي فانشاءه والا فان كان العقد منها الى بيان النقص  
 واختياره في الاقرب اعتقادات والاشياء اما ان يختار الشيء اولا والا ولا ما ان يتوسع المتعاقدين  
 على اتمام العقد والتسليم بقدرة وجوبه وفيه التقارب والاشياء اما ان يختار الشيء اولا والا ولا ما ان يتوسع المتعاقدين  
 الفرض العواضلة وعلى بناء العقد عليها والظن ان لم يرضه ما شيء وانما لا يتفق على شيء من ذلك  
 حج اما ان يدعي احدهما الاخرين والآخر البنا وعدم حصول شيء حضور شيء او يدعي احدهما  
 البنا والاخر عدم حضور شيء واحكام لا تاسم بعضها بشيء في القاب وبعضها منقوض  
 لا ينافي الاخرين البنا لعدم الرضا بلهكم لولا عدم اختيار الحكم كان اولى لانه المانع عن الملك  
 لعدم الرضا كما لا يرضى من المكره فانه يمكن بالتسليم بوجوده لا اختياره وان لم يوجد الرضا  
 وان بعضه في العقد الذي انقضى على انه منبسط على الواضع احدهما الى احد المتعاقدين انقضى  
 كقولنا لا يرضى لانه انقضى على الصحة متوقف على اختيارها جميعا لانه لم يرضه بشرط اختياره العام  
 قد بين ولجانه احدهما لا يتطرق احدهما والاخر قد لا يرضى بغيره فانه لا اختياره بل اراد انما  
 بالاختيار المردي حتى يتقرر التسليم في الحد وعند ما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقص والاشياء  
 قال في الملأ دون الفقه اعتبارا للثاني حملنا العقد بمعنى ان الاصل في العقد الشرع  
 الذوق والصحته يقوم المعارض لانه انما شرع لذلك والحد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من  
 اعتبار المواضع وقصد الاصل العقد في القبولين في صورة الاتفاق على انه لم يجز ما شيء والاختلاف  
 في الاخرين وانشاءه لان العارية جارية بان يرضى على المواضع كذا يكون الاستعمال لها عتقا فانها  
 انما توافقت لتمامه على صورة الاصل في القبول والقبول بان الاصل في العقد والصحته في  
 الذوق معارض بان المواضع سابقة والبق من سبب الترجيح والجواب ان العقد ثمة  
 كما لا يخفى ناسخ التقدم واذ المبدأ ما يعبر كما اذا انقضى البناء وهما لم يبق من المبدأ انما يرضى  
 عدم المضي بالعقد باعتبار ان الاصل للحد والقرين من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضع السابقة  
 فعلى اطلاق حقيقة انه يحسن ان يكون عدم النقص الاخرين على الاصل بالعقد في صحة  
 وعلى العلم بعدم النقص كانه ترجيحاً للولادة بالعادة والبق في الاصل العقد في صحة







وقدنا معا وضعت في قدر المهر بان يذكر في العقد العان ويكون المهر العان اتفاق المتقاربان على  
الاخرين عن العاوضه فاللزم الف اما عندما فطاعا كذا في البيع فانت الراجح فيه فيحتاج  
الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح الموضع وهذا التسمية في البيع بالعاقب وهو  
ان المهر في البيع وان كان وصفاً فبمعنا بالنسبة الى البيع الالنه مقصودا كما يجب ان يكون احد  
البيع فلهذا انعقد البيع بفساده او جهالة او بغيره فلهذا ذكره ليعترج من حيث انه بيع البيع الصحيح  
التميز بخلاف البيع في النكاح فانه انما شرطه اطراف النكاح لا مقصودا فاما المقصود في النكاح  
في النكاح بين المتقاربان انما سئل في البيع النكاحي ان وقعت المعاوضه فيمن المهر بان يذكر في العقد  
ما يرد ويصار على ان يكون المهر العان ويصار في ذلك وقد انعقد على النكاح الموضع فاللزم من المهر  
لان المهر في النكاح بدون المهر لا يسبيل الى ثبوت التسمية بان المال لا يثبت بالقرابة ولا في بيع  
المواضع عليه بان لم يذكر في العقد بخلاف المواضع في المهر فان التوضيح قد سمي في العقد في الزيادة  
بخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا بيع بدون تسمية المهر في النكاح بيع بدون تسمية  
المهر وان انعقاد البيع ان لم يحصر بما شئ فيختلف في الزيادة في النكاح فاللزم في هذا حجة  
في رواية محمد وهو المهر لان المهر لا يطلان التسمية على المهر لا يصير المهر مقصودا اما في النكاح  
التميز في البيع ولما يطل التسمية لزم من المهر لثبوت ما يقع اسلم ما من ترجيح المواضع بالحق والحق  
فلا يثبت التسمية ليجوز للمواضع وعدم ثبوت المال بالقرابة ولا التواضع على عدم التسمية في المهر  
مهر المهر ومنه اي وما لا يثبت البعض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون  
الذكر كما اذا اطلق امراته على ما قال بطريق المهر لانه يطلها على الاخيرين مع المواضع على ان  
المال لست قد علم في العلق على مال ولا يصح عن زعمه عند في سورة الاتفاق على الا  
عروض على ان لم يحضر ما شئ في الاختلاف في الاخرين والبناء في اتفاق المهر في النكاح  
فان انما حقيقته في غير النكاح الموضع فاما عندما فطاعا فلان المهر في النكاح غير اختيار المهر  
والنكاح اطلاقا عند هذا القول المهر شرطه بين المهر في النكاح كسائر الشروط وقد كنت  
كما اذا قال لاجل الامر ان كانت طالق فلا ما على الف درهم على النكاح لانه ايام فمال  
قبلت فعند هذا يقع الطلاق فيلزم المال وعند ان اردت الطلاق في المهر

الوام

الايام بطل الطلاق وان اختارت اوله ثم حلت مشته المهر فالطلاق واقع والمال لزم في  
هذا الموضع قوله وعند الذي حقيقته يقع الطلاق ولو يجب للمال حتى نشأ المرأة فبطل المهر في  
الخلع على كلا الطرفين بشرط الخلع بشرط الخيار على من جها وهو من المهر قوله فلهذا سئل على كلا  
الوجهين واما في صورة الاتفاق على البناء فعند هذا يقع الطلاق فيلزم المال لانه لا يطل المهر  
في ذلك فان قيل المهر ان لم يجر في المهر فكالطلاق في قوله الا انه حشر في المال لانه لا يطل  
بالقول الجيب بان المال من يجب بطريق التسمية وفي من الطلاق لانه يطل المهر الشرط فيه  
والشرط اجماع ولكم من شئ يثبت فلهذا قلنا قصد في التسمية بهذا المعنى بان ياتي كونه مقصودا  
بالنظر الى العاوضه لا يثبت الا بالقرابة فان قلنا لانه في النكاح ايضا بيع وقدر المهر في المهر  
قلنا بتعيينه في النكاح لست في حق التوضيح ان يثبت ان لم يذكر بل يعني ان العاوضه في المهر فلهذا  
المال وحده لانه في الاصل لا يخلو التوضيح بدون الذكر في هذا الموضع في قوله الطلاق على  
شبهة المرأة لا مكان العمل بالمواضع بناء على ان الخلع ليس به الشرط في المهر بخلاف البيع في  
العمل بالمواضع ان يعلق الطلاق بجميع المهر في بيع في المهر بل يوقع على اختياره  
واما تسليم الشفعة فلهذا الشفعة لا يخلو ان يكون طلب المهر بان يطلبها على ما يجب بطل  
بالتأخير او طلب تقرير بان ينفق بعد الغلب وشهد ويقول في طلب الشفعة واطلها  
لان اذا طلع خضوعه بان يقوم بالاحد والآخر فلهذا الشفعة بطريق المهر قبل طلب المهر  
بطل الشفعة لانه لا يكون وبعده بطل التسليم فكون الشفعة باقية لانه لا تسليم فبطل بطل  
بالتأخير لانه في حقه الخيار فكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيسقط حق على الرضا بالحكم وكل  
من الخيار والمهر يمنع الرضا بالحكم فيبطل ما تسليم وكذا لا يرد المهر في المهر او القليل  
بطل المهر لان فيه معنى التملك ويبرر بغيره في غير الخيار الشرط وانما النكاح  
فيطلبها المهر حتى ما يشاءا بشرطه فلهذا كما اذا اختلفا على ان يقر بان بينهما نكاحا او  
انهما بائنا في هذا التمسك لانه فلهذا كما اذا قران لن يرد على كذا فلهذا لانه انما يقر بغيره  
لانه لا يخلو الحكم الذي صار المهر جبا عنه واهلا ما شئته وتيقه والمهر في ذلك فلهذا بطل المهر  
فكما ان يطل المهر بالطلاق والعتاق مكره كذا في بطل المهر اقرارا جبا شارة لان المهر لا يطل







لغيره جاز لا واجب كالصوفى العاص فلا بد له على وجوب الحج فان قيل لو ترك الحج  
ضربا على من غير دفع للحد فيجب الحج بخلاف الصوفى العاص فان العاص حياة الجسد  
بان حجر السبع ايضا ضرب وهو ابطال العقلية والحاقه باليهام بخلاف منع المال فانه بالنظر في  
الغنى ان لا يكون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم يخبر ان يكون الحج من المال عقوبة  
ورجوع على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل وخالفة الشرع جناية فالحكم هو  
منع المال صراحة للعقوبة وجعل عقوبة في الاوبة ووزن الاية لكونه عقوبة لغلبة وتاديب  
مدخل العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول ان لم ينظر في عقوبة فلا سلم من النية فان منع  
اليدين مثال نحر ابطال العقوبة وخالفة السبب بان خالف خلاف الحج فان ابطال عقوبة  
العبادة والاهلية لانهما يتان الانسان من سائر احوال الحيوان فغيره من عظمه ونفوسه  
عظيم والمال في اليه بالهامة وفي تركه الجواب من الوجهين سبل ما اختارنا من هذه الارب  
يوسف ومحدث ثم ان الحج يعنى من غير السبق عند المال كان ينظر في العقوبة  
بحسب الاحكام لزم ان الحق في كل مورد يكون اللحاق به انظر في البقية علة في الاستدلال  
حتى يثبت السبب الولد من ذلك انتم بالشري واليه من يحمل الحكم حتى يثبت الابن وفي قوله  
الثاني في هذه الصورة يجد الصواب في اليك من ذلك فان قيل في هذه الصورة يجد  
سعاية العدل المحو بنظر الجسد بان العلم بالعلم كان العلم الغرم فانه يجب في المحو  
لم يسل اشياء كانت سعاية الطعام في القيمة للبايع وهذا الحج يعنى في المحو  
الكل من النصف في النظر لا قد يكون بسبب في ذلك كالمسوق قد يكون بسبب حاج كالذي  
بان يحتاج زوال ما بين المال الصوفى الى الدين ولا يثبت الدين من العرف الاول في الحج  
السفر يحصل من جهة ويخفى السفر ولا يتوقف على هذا المعنى فان علة العصى بوجوب الحج  
في بيوتهم نظر السبق في يوسف يتوقف على الحج لئلا يفتى انه من رده في  
النظر بانقضاء الملك والنظر بانقضاء العباد وتلا في ترجيح احد الجانبين من العباد والفقير  
الحج للدين من علة فان العصى يتوقف على قضاء الفاقى انما انما من حاله لاجل النظر في العباد  
على عظمه ويتم بالقضاء الثالث وهو حج الدين لا حاجة من صرف المال الى الدين يكون

الحج

بان يمنع النافعي امواله وعروضه كانت كونهما بارئان من ان  
فباع رسول الله مائة من اوقية من تمر بمائة من اوقية من تمر  
هو ما تجوز في البيع فينبى العاين متابعه فانما عند الذي والى الذي ان يبيعه فانما  
عنده وما كان هذا الحج في امره ايق قال السعدى ضرب الحج  
المذكورة الى ان اهلك الله فيها وفي قدر البذل وفي عينه على ما سبق في باب الحول لانها لا  
تكون شالا سابقة والحول قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو انفس قال في السفر بالحج  
انما الحجك الى ان ياتي امر ايا طنة خلاف ظاهره وفي كل ان معنى انما الحجك الى ان ياتي امر ايا طنة  
فلمن الله يمكن بها لك من يمانية يمكن انما الحجك الى ان ياتي امر ايا طنة خلاف ظاهره وفي كل ان معنى انما الحجك الى ان ياتي امر ايا طنة  
مضادة انما الحجك الى ان ياتي امر ايا طنة خلاف ظاهره وفي كل ان معنى انما الحجك الى ان ياتي امر ايا طنة  
على ان لا يبيع بغيره الا مع العرفاء يعنى في المال الذي يكون في يده وقت الحج فاما في ما يكتب  
بعدا فينفذ بغيره من كل احد فمنها السفر في صور حج فان قلت الحج في صور ما لا  
يشتد قلت المراد من الحج من غير ما اولئك على قصد مسترد يستد ثلثة ايام وليا اليها  
فوقها سير الابل في مشى الاقدام واختلاف في الصلوة يعنى في التحفيف في المشى  
بالسفرة في الصلوة فعند الشافعية هو بخصه حتى يكون الاكثار احشروعا وعندنا اثره في  
استقام الشطر حتى يكون ظهر السافر متحررا سواء فاستدل على ذلك بارجع اوجه الاول  
الاشد كما روي عن جابر بن عبد الله وقال من اعطى كذا البعير يبعث به في مكة كعتيق بالخذاء وكعتيق  
بالعتق فليكن حج به الى الصفاة امر بالصلوة الخمس فصارت ركعات الباقية في البيت لم يرد ان  
قول الصفاة ليس بحج عند الشافعية انما في ان اخذ الصفاة وهو ما يبيع فاعلم ولا يلزم  
تاركه من عاود ما هو في البيت صادق على الركعتين من غير ان ياتي الصفاة ولا يلزم ان ياتي  
ان الركعتين لهما يكون فضا اذا فاض الامام وحق لانه لا يلزم ان ياتي الصفاة انما انما انما انما  
صدق حيث قالها صدقة صدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة والصدقة فيها لا يحتمل التملك  
استطاعة لغير السابغ ان التحصير بها يشرع فيها اذا يكون العبد في كسره كضال الكفار وسوم  
وهنا لا يصرح الاكثار في الاية في التحصير وقد سبق ذكره في بحث الرخص وما كان السفر



بالاختيار يعني لا فرق بين المسافر والمريض بان السافر اذا افرغ يوم رمضان وشرع فيه من  
 قبل ان يحضر للصوم لا يجوز له الاطعام بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا يندفع له فربما  
 قبل الشروع انه لا يفتقر الضرر بعد الشروع علم طوقا الضرر من حيث لا يدفع له بخلاف المسافر فانه  
 يمكن من دفع الضرر الذي لا يفتقر اليه الاطعام بان لا يفتقر له فلهذا قيل يومهم ان هذا قول بعض  
 كذا بل المراد انه حكم بذلك واقطع فخر الاسلام وقيل له معناه حكم في وقت في حجة ونسب  
 المستدل به هذا الغام ان العدد اما ان يكون قائما في اول النعم او لا فان كان قائما فان ترك  
 الصوم فذلك فان صام فان كان النعم هو من يجوز الاطعام وان كان السفر لم يجز لكن  
 اطعم لم يجز الكفاية وان لم يكن قد عاها اشياء منها فلا بد من نية الصوم والسرعة فيه فان  
 مضى عليه فذلك والا فاما ان يطرأ الضرر ثم الاطعام او بالعكس ففي الاول ان الكفاية وفي  
 الثاني لم يجز الاطعام مطلقا لكن لو طرأ في المريض تسقط الكفاية وفي السهل تسقط الكفاية  
 فان المريض سافر ويبيت به ان الصوم لم يجز عليه السفر اختيارا فيجب الصوم مع طراية  
 لكنه يجب مخرج في الجملة فاذا كان الاطعام كان شبهة في سقوط الكفاية وان كان سافرا لم يوش  
 لان الكفاية قد اجبت بالاطعام من الصوم او بغيره من شرائف شبهة على المعصية  
 منفصلة لما استدلت في ذلك على عدم كون سفره وجعل السفر موقفا لحياتها كسفره وجعل  
 في حق الرخصة للتعذر في حال الفعل كونه معصية وما ينهى فوله في السفر غير ذلك وكذا  
 فانه جعل رخصة اكل للنية منوها بالانقطاع حال كون السفر غير مانع اي خارج على الامام ولا  
 عاقل اربابا على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في جوفه في حاله على اصدار التوبة ويكون الحكم كذلك  
 في سائر الرخص باقتضاها وبدلالة السفر والاصح على عدم الفصل الجيب من الاول بان  
 المعصية هو التقوى والحرمة والاداء في هذا لا يفسر السفر في المعصية منفصلة عن السفر في كل وجه او  
 قد يوجد بدونها كما في الاولين الذين قد يكون السفر مندوبا فتقع المعصية في السفر على  
 فاستقام الغير مقطوع عليهم الطريق والذين اعني منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعية  
 كالتسليم في الارض المنصوصة مع ان المشروع اصل لا ينافي في سببية الحكم مع ان السبب في  
 سببه ومما قاده ان الذي اصفه القربى للنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة العمل التي

وكذا

يجوز

بجواز الابعاد لله تعالى من غير ان يفتقر الى المنع من القربى من الشروع فلان لا يمنع من العمل من  
 السبب او لا وهذا بخلاف السكر فان حدوث من كل شرب السكر وهو غير شرع ولا ينافي  
 بان لا يمنع من العمل من غير ان يفتقر الى المنع من القربى من الشروع فلان لا يمنع من العمل من  
 فيكون ذلك الفعل والعمل في الحال اي والاصل حال كون غير مانع ولا ينافي في المعصية التي  
 والعقل في الاكل الذي هو سبب لالبيان حرمة وجله اي سبب يحل في الاكل في وقت العمل  
 ببيان ما ذكره لتاكيد وغيره لا لب في المحرم وهو يحل في وجوبه ولا يحتاجون في ذلك  
 ومنه ان العمل في كل وقت متعلق ولا مقرر او غيرهما في مظهر اخر ولا يحتاجون في ذلك  
 ومنها الخطا وهو ان العمل في وقت العمل يقصد به ان لا ينافي في ان تمام  
 القصد العمل يقصد به في كل وقت من وقت العمل دون قصد العمل وهذا هو المراد  
 ان العمل يقصد به قصد العمل مباشرة او غيرا وجوز للواحد المتعلق في العمل  
 لو امكن ان نفي في العمل باقائه لو لم يكن له في ذلك عار والبره وعنف المعنى  
 لا يجوز ان الواحد يفتاح على الجاهل وهو بالفتن والفتن ان ترك  
 التفت من حيث لا يقصد وهو لا يستلزم جعل الخطا في الصواب في التفتير  
 حقيقا اي سببا للفتن في امره سببا في العمل دون العمل فوجب على العاقل  
 في تلك سبب حقيقا في العمل في وقت العمل في الاسلام في بحث الاكل بان الذين  
 الشك والافتقار في حق العمل ومنع التفتير في تحقيق بان الذين الشك في العمل دون  
 العمل دليل ان العمل في وقت العمل في حق العمل وبيان في الاسلام هو بان  
 الخطا والخطا ما حصل العمل في وقت العمل في حق العمل في وقت العمل في حق العمل  
 جناية فاصح في العمل في وقت العمل في حق العمل في وقت العمل في حق العمل  
 ان يقول ان السبب في العمل في وقت العمل في حق العمل في وقت العمل في حق العمل  
 بالعلم بانما هو الفصل الصحيح وهو التفتير في العمل في وقت العمل في حق العمل  
 الكتاب وفي قوله لا مقام التفتير والفتن في السبب في العمل في وقت العمل في حق العمل  
 عن عقل قائما مقام الفصل في العمل في وقت العمل في حق العمل في وقت العمل في حق العمل







وقع الطلاق لا يستحق التعزير بعد مضي المدة كإزالة العنين بعد الحيض أو فساد الاستح  
 ذلك فان الاكراه حق وانما قبل مضي المدة فالاكراه باطل ولا يقع الطلاق  
 والاكراه بالجنس والقتل عنده رضى عنه الشا من غير سوء لان في الجنس من تركه كافتقار العزيمة  
 تقتضي دفع الضرر فالسبب الامام محيي السنة الاكراه ان يحق قوله ويعقوبه تالم بدنه  
 للاطاعة له بها وكان الخوف فده فكنه يحق ما يعرف بها وقد دخل فيه القتل والضرر بالجنس  
 وقطع العضو منه وتخليد السجن لا اذا الجاه وانما لا مال فمخوذك  
 يعني ان الاسل عند لا حينه واذا كان يكره ان كان يكره او عارضاً فمخوذك فمخوذك فمخوذك  
 صحيح من الجاهل فاما ان يكون الاكراه عليه من قبل الاضطرار فانه من قبل الاضطرار فان كان  
 يرضى كالطلاق كان نافذاً والا كان نافذاً كما يسع والاقارب ان كان من قبل الاضطرار  
 فان لم يحتمل كون الفاعل له الاموال كان مقتصر على الفاعل وان لم يحتمل فان لم  
 جعله الله متبديلاً للمحل الجناية كان مقتصر على الفاعل كما لا ريب في المحرم على فعله  
 العبيد وان لم يلزم بسبب الجاهل تبادلاً كما لا ريب في الطلاق والمال والنفس والمال  
 بالاكراه الملقى ما يكون الضيق بالقتل والجنس والضرر ومعنى فساد الاختيار  
 الانسان يجتول على حبه حياته وذلك بحمله على الاقدام على ما اكره عليه في اختياره من  
 هذا الوجه ومعنى كون الفاعل له ان الجاهل فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك  
 جعله عليه بوجوبه القتل صار كانه فعله بنفسه فان لم يكنه ما شره ذلك الفعل بنفسه  
 فيبقى مقتصر على الفاعل والاطلاق لا يحتمل الاضطرار فيكون كونه الفاعل  
 له الجاهل فانه لا امتناع التكلم لساناً غير فاعل بان كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كلام المرسل  
 فهو جاز اذا اخرج بالابتناع وهو من كونه مشافهة وقد يكون بوساطة وكذا في الطلاق  
 التي جرت انه لا نظر الى التكلم لساناً لانه متفق وغير متصور ولما انظر الى المتصور من  
 الكلام وفي الحكم ومعنى كان في وسعه تحصيل ذلك الفعل بنفسه بجعل غيره له ومعنى لم يكن  
 في وسعه لم يجعل غيره له فالسبب في تطلق امر له واعتاق عبده فانه وكل شره جعل  
 فاعلاً له بغيره واعتاقه بغيره فانه لا يعتد بغيره على تطلق امره الغير واختلاف

عبد

عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل فلان ينفذ بالاكراه وهو عند الاختيار او لا  
 يعني لئلا الاكراه دون القتل واختيار الشريك في منع تعاقب التعريفات لان كمال الاعتقاد للخصم  
 السبب الحكم والرضا بهما جميعاً فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك  
 في جانب الحكم وان فسخه جازاً ليس في الاكراه لم يفتى اختيار السبب وفي السبب  
 ولكنه منه والفاصل بينهما في فسخه خلاف المعلوم من كل وجه فاشترط شرطه كال  
 الاعتقاد في الاكراه او لا فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك  
 امور أربعة في اختيار السبب الحكم والرضا بهما كالتزك وهو اختيار السبب والرضا به  
 منع الجهر وبني اختيار الحكم وفي الاكراه يوجب اختيار السبب والرضا بهما فيمنع  
 الرضا بهما فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك  
 القتل والفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والفساد لم يعترض  
 لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليقوم غاية من وجوبه فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما  
 ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والقتل امر من الامور الاربعة لان القدرين  
 في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو  
 المعبر عنه في الاحكام ويقوم التعريفات والرضا فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك  
 الاختيار لا وجوباً من وجبه لان الفاعل محتمل الصبر ومخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك  
 فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك فمخوذك  
 امر له بوجوبه القتل صار كانه فعله بنفسه فان لم يكنه ما شره ذلك الفعل بنفسه  
 فيبقى مقتصر على الفاعل والاطلاق لا يحتمل الاضطرار فيكون كونه الفاعل  
 له الجاهل فانه لا امتناع التكلم لساناً غير فاعل بان كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كلام المرسل  
 فهو جاز اذا اخرج بالابتناع وهو من كونه مشافهة وقد يكون بوساطة وكذا في الطلاق  
 التي جرت انه لا نظر الى التكلم لساناً لانه متفق وغير متصور ولما انظر الى المتصور من  
 الكلام وفي الحكم ومعنى كان في وسعه تحصيل ذلك الفعل بنفسه بجعل غيره له ومعنى لم يكن  
 في وسعه لم يجعل غيره له فالسبب في تطلق امر له واعتاق عبده فانه وكل شره جعل  
 فاعلاً له بغيره واعتاقه بغيره فانه لا يعتد بغيره على تطلق امره الغير واختلاف



لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة بالمآل والرضا به فان اقرضته وقع الطلاق ولو لم  
المآل ولا فلا طلاق ولا مال عندها في يوسف ويحتمل ان يقع الطلاق قبل ان يملك المآل من غير  
توقف على الرضا وبعبارة قولنا في حقيقته انه قد تحقق في العزل في الرضا بالحيث هو الحكم  
فتصح التزام المآل موقوف على تمام الرضا بغير خيار الشرط في جانب الزوج فانه لما دخل  
على الحكم ففقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب في الحكم فيتوقف وجود الحكم على وجود الطلاق  
ولم يرق المآل على الرضا بالحكم فان وجد شيئا والا فلا فاما قال في جانبها لان  
الخلع من جانب الزوجين فلا يعمل خيار الشرط ووجه قوله ان المآل لم يرق  
الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيجب انما بالمآل وجود الرضا وفي السبب  
لحقيقته انما يدخل على الحكم دون السبب وهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط العزل لان  
اثره في المنع ولم يؤثر في الحكم فيكون وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر وهو لزوم  
المآل لانه تابع فينتج الطلاق ولم يرق لرقم ما يدخل على السبب كما ان الرضا  
في المنع عن المآل دون الطلاق لان المآل لا يجزى بالاذكر في الثمن في السبب فلا بد من  
الاجابة للثمن والداخل على السبب يمنع كالحجاب في البيع فكذلك في الخلع والمآل  
على الحكم لا يمنع في البيع فكذلك في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع من البيع كمنع الزوج  
وهنا لا يمنع الزوج لان الطلاق مقصور والمآل تبع فيجب ان يمنع الزوج المستور  
لم يمنع لرقم التابع لان الحكم التابع يوجب في المستور انما وان كان في المآل  
مما سيج وهو وصف على الرضا بغير فاسده ولا صدوره عن اجله ما في المآل فاما  
العكس فلان الرضا شرط لتنازل ولو كانا انصرف بعد ذلك لكانه سريعا قد لم يمتنع  
لزوالم المصلحة المندثرة الاكراه المصلحة كالاكراه بالقتل وغيره المصلحة كالاكراه فيما يقع ويتوقف  
على الرضا منتف في النوعين فيستفي التنازل والتمسك في هذا الاكراه من الرضا بالقبول  
مفوض اليه من الحكم وكذا في مثل التفرقات التي لا يمتنع الاقارن كلها من  
الامانات وغيره في انما تعدى الاكراه المصلحة وغير المصلحة لان الاكراه من غير علم عن غير  
والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الحق الذي هو المصلحة فاذ تحقق

ومؤخره

والاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المجزوء لم يثبت الحقوق فان قيل  
الاكراه بخلافه لانه الصدق هو الاصل في المومن ووجود المجزوء هو المعنوم من الكلام فلا  
يقوم دليله على عدم المجزوء وانما المعارضه انما ينتهي المدلول لاوله في غاية ما  
في الباب انه لا ينبغي رجحان الجانب الصادق والكذب فلا يثبت الحقوق بالكذب ولا في الغالب  
منها ما لا يمكن ان يكون الفاعل عليه للقاعل ومنها ما لا يمكن ان يكون الفاعل عليه للقاعل وذلك  
مثل الاكراه في الشرب حيث يرجع الى العامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اطلاق كما اذا  
اكره على كل من الاكراه وقد تحقق في الرضا في ان الثمن في الفاعل او على العامل وكذا  
في الزنا لو اكره عليه فانما هو على الزنا ان كان له ثمن فثبت ان يكون الثمن على العامل  
اي المآل وهو ما لا يمكن ان يكون الفاعل عليه لقاعل لان امان الممنوع من جعله لا يتبدل بل  
الجناية او اكره القسم الزكوي فيمنعه على الفاعل فلا يتعلق بالمآل في ذلك سبب  
اي العامل في جعل الفاعل على الزنا لانه عاود على مقتضى ما يقتضيه ان يتبدل على الجناية يستلزم  
مخالفه لاصول كونه انما هو كونه على الجناية في ذلك الحيل والمآل العامل يتلزم بطلان  
الاكراه لانه عبارة عن جعل الغير علم ما يريه العامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو  
فعل معين في عمل معين فاذا فعل غير ما كان عليه بالضرورة لم يكره في ذلك مثايل  
لان تبدل عمل الجناية فلا يستلزم فالاول كذا اذا اكرههم جازما على قتل السيد فقلنا  
يقصر على الفاعل لان العامل انما اكره على الجناية على العامل فلم يكن ابتداء اكره  
عليه فلا يمتنع الاكراه فان قيل لا يمتنع على الفاعل فيكون في حق الممتنع  
فقط دون المجزوء اذ الكراهية ثبت في الصوت للغير على كل من الفاعل والمآل فقلنا  
الاعتناء منها هو قتل السيد بالاكراه الغير عليه كالادانة عليه والاشارة اليه وحتم  
فذلك ان موجبه كفاؤه على الجناية على الاحرام وكل من العامل في الفعل جاز على احرام نفسه  
اما الفاعل فيقتل السيد مائة واما الجاني فيكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل  
باليد مباح ولا فاعل فيما وجب به من الجواهر والساني وهو ما يكون تدبير عمل الجناية  
مستلزم لا يكرهات الفعل كما اذا اكره الغير على شيء وتعلمه وتقصيره التمسك على



الفاعل وجعل الخامل انه المتبدل وفي محل التبع على الفاعل لا توسل الى الفاعل بان يصير  
مقصودا لان التبع من جهة الخامل يكون تصرفا في ذلك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع  
والفعل عضوا من اقسام التبع الى الفاعل وجعل من جهة الفاعل حجة ان التبع يملك  
البيع ملكا فاسدا لا انعقاد البيع وعدم تقاضاه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في  
المتأخر المذكورين ليس مما يحفل به الفاعل انه اذا جعل ان يبيع ان يجعل له الغير في الفعل  
ومن جهة انه جار ولا يفي التبع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقع له على الجانية على  
احرام الغير ولا على ملكه على الغير وانما تصرفه وما ذكر في الاسلام من انه لو جعل له  
البدل محل جنابة معناه وان لم يحمله كما يمكن لو من بطل الاكراه والجواب ان المراد  
باجتماع الفعل كون الفاعل له انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته وكذا خفا ان الفاعل  
في الفعل يصلح ان يكون له بمنزلة السيف والصر الطرق وانما ينتج ذلك من حيث اعتبار الجنابة  
وانما التصرف وهو امر يابى على نفس الفعل والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك  
يعني في المقررات ما تضمنه من غير ما يمكن سببه لحدها الى الغير وكون الفاعل له ولا يمكن  
ذلك الامر كما اذا اكره الغير على اعتناق غيره والاعتناق من حيث انه قول المتكلم بالصيغة  
ينسب الى الفاعل ولا يجعل كون الفاعل له فيصير العتق كونه مائة راس المال وفيه حيث انه التكم  
لما ينسب الى الخامل ويجعل الفاعل له لان الان لا يحفل بذلك بخلاف الاسوال التي ينسب اليها الفاعل  
فما لا بد من ان يكون او معصا او يكون الولا للفاعل لا غير بطل العتاق وهو مقتضى على الفاعل  
ولا ينتج ثبوت الولا لغيره من وجوب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم  
لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انبى فان لم يلزم منه هذا الموضع  
الثاني وهو ان لا يلزم من جعل الفاعل له تبدل محل الجنابة كما فلا في النفس والمال و  
حكمه ان يضاف الحكم الى الخامل لانه لا نقل من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض النحاة  
فموجب الجنابة من ضمان المال والعصا من الذمة على عاقلة الخامل والكفاية عليه  
ولو اكرهه على فعل الغير عمد لا نفس من العتق من ان يملكه لاحصاء نفسه عمدا  
وعند ان يوصف لافصا من على البدل لوجوبه لدية على الخامل في ماله في ملكاتين

لانا انما

لان التبع من جهة الخامل تامه وقد علمت في كل من الخامل والفاعل للفاعل  
الاثر في حقه الاخر وعقد في حقيقة العتق من الخامل فقط لان لسان مجبول على  
جباية الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقائه الحياة بعينه الطبع قبل الاختيار لها كما كشف  
في بد الخامل فيصا فالفعل الى الخامل وما في حق الخامل فالفعل لا يصح له بانه لا يمكن لاحد  
ان يجنى على دين غيره وبكسبه اثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب لغيره كما  
لا يتصور النكاح لبلان لغيره فلو فرضناه انه يلزم تبدل محل الجنابة اذ الجنابة تح تكون على  
الخامل وهو لم يمارها على ذلك فيفتني الاكراه واذا لم يكن جعله الا لسيما سببه اثم الى كل  
من الخامل والفاعل اما الخامل فلعقده قبل نفس حرمته واما الفاعل فلا طاعة  
لغيره في محبة الخالق واساره نفسه على مثله حقيقة موت المقتول على وسع وفي  
هذا الكلام تصرح بان المزوم تبدل محل الجنابة على تقدير جعل الفاعل له وهو من جهة  
لا يحتمل كون الفاعل له ولو ذهبا الى نقل الفعل يحتمل ذلك لم يكن لقوله في الاثم لا يمكن  
جعل له المعنى لانا المعنى في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل وانما ما  
مركب حكم الافعال للكرهه عليها في انفسا من يتعلق الى من نسب وهذا بيان حكم الاقدام  
عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز فعلها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او  
محرما فيه والمحرمان اما ان يحتمل خصه السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل ان خصه  
اولا في هذا الاعتبار فلا في نوع لا يحتمل السقوط ولا الخصه ونوع يحتمل السقوط  
ونوع يحتمل الخصه فقط والثالث اما ان يكون في حقوق اشخاص او في حقوق العباد  
وحقوق الله تعالى ان يحتمل السقوط او لا وكل من هذه الاقسام حكم معين في الكتاب  
والذي في معنى زيفا الجمل بالمرأة لان لراي حقيقة وانما المرأة متمكة من  
الزنا فزناها من قبل ما يحتمل الخصه لان حرمه نفسه فوق حرمه يدي  
اذ في قوات النفس قوات اليد من غير عكس بالنسبة الى صاحبها وانما بالنسبة الى  
الغير فليس حرمه النفس فوق حرمه البدن حجة لو اكرهه بالقتل على فعل الغير فلا ذلك  
للفاعل ولو فعل كان انما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمه غير



بمنزلة نفسه في حق الغير على المصطفي قطع طرف الغير ليكلم ولما لحاق الطلاق بالاموال قلنا  
هو بمنزلة ما في حق الغير على المصطفي قطع طرف الغير ان الناس يدلون اموالهم مضافة  
انفس الغير فلا يدلون اموالهم والذين قيل لما حرمته ان لا يمسك لسانه لم يمسك لسانه  
ولما حرمته ان لا يمسك لسانه لم يمسك لسانه ولا على اللزوم لا يجوز ان يكون ذلك  
في صورة كون اللزوم متروكة وان كان يجب ان يمسك لسانه في صورة كون اللزوم  
اعاين مثل هذا النسب في هذا الموضع والاكراه للغير اي يمنع من ان يمسك لسانه  
السقوط لانه قد استثنى عن حرمته في صورة حاله المصطفي ان لا يمسك لسانه في  
الاباحة الاميل ضرورة والاكراه للمصطفي ان لا يمسك لسانه في صورة كون اللزوم  
وان اختص الاميل ضرورة والاكراه للمصطفي ان لا يمسك لسانه في صورة كون اللزوم  
او العوض فلو امتنع للمصطفي ان لا يمسك لسانه في صورة كون اللزوم  
لحرمه وان لم يمسك لسانه في صورة كون اللزوم في صورة كون اللزوم  
لعدم الاميل ضرورة والاكراه للمصطفي ان لا يمسك لسانه في صورة كون اللزوم  
وحرمته لا يسقط هذا من انواع الحرمة وهي حرمته لا يمسك لسانه في صورة كون اللزوم  
متعلقة فقط لكن قد يرتفع للعوض في فعله مع بقاء الحرمة وهي ما في حقوق الله من حق  
العباد بمعنى ان كرامه قد يكون ترك حق من حقوق الله مع غير احتمال السقوط كالامان او احتمال  
له كالتسوية وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض بالاسلم والاكراه على اكرام  
كله كفر على لسان الاكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الامان الذي هو حق من حقوق  
الله مع غير احتمال السقوط بحال فذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمته مؤبدية واجل  
كله كفر مؤبدية اذا الاحكام متعلقة بالشبهة فيكون حراما ابدا الا ان يرتفع عن  
فيه بشرط عدم طينان العلي بامان قوله في الاكراه وقوله في طينان بالامان والاكراه  
على ترك التسوية ان اكل حرام لا يمسك لسانه في صورة كون اللزوم من هو اكل الوجوب  
مؤبدية لا يسقط لكان التسوية حق من حقوق الله مع غير احتمال السقوط في الحكمة بالاعتبار  
وكذا التسوية وبالحق ونحو ذلك من العبادات وازنا المرأة من هذا القسم يعني

ادكره

اذا كرهت المرأة على الزنا فليس مسكها من الزنا حرام حرمته مؤبدية في حق من استعمل السقوط  
فان حرمته الزنا في حق الله مع بقاءه الحرمة في الاكراه الحلي ولا يرتفع من كون  
الحق المحرم في كون حرمته الزنا كما يحتمل السقوط نظر في الاول ان يرد بقوله وفي المرأة من هذا  
القسم ان حرمته من قبل الحرمة التي لا تسقط لكن لا تسقط لانه في الرخصة لا يحسن ان قوله  
اي تلك الحرمة في حق الله مع بقاءه الحرمة في الاكراه الحلي ولا يرتفع من كون  
الاجراء كلمة الكفر في حق الله مع بقاءه الحرمة في الاكراه الحلي ولا يرتفع من كون  
فيكون في قوله هو ما لا يكون في قوله فان حرمته الزنا عليها حق الله في حق الله  
العصمة من الزنا في حق الله مع بقاءه الحرمة في الاكراه الحلي ولا يرتفع من كون  
اي الرجل لكراهية الزنا في حق الله مع بقاءه الحرمة في الاكراه الحلي ولا يرتفع من كون  
غير الحلي شبهة رخصة نعم لا يحل الرجل في الاكراه الحلي استحياء بالان لا يحل للرجل في الحاجة اليه عند الا  
كره لانه كان من غير الزنا في حق الله مع بقاءه الحرمة في الاكراه الحلي ولا يرتفع من كون  
وانتشار لانه لا يرد على الطواغيت لانه قد يكون طبعيا بالغير في المركبة في الرجال  
واما في حق العباد عطف على قوله اما في حق الله قابلا مال السلم حرام حرمته في حق  
لان عصمة المال وجوب عدم ان لا يمسك لسانه في صورة كون اللزوم متعلقة بترك العصمة في حرمته اجراء  
كله الكفر ان الامان في حق الله مع بقاءه الحرمة في الاكراه الحلي ولا يرتفع من كون  
مال السلم لا يسقط بحال لانه مؤبدية لكنها احتمل الرخصة لكونه على ادان مال السلم كراه  
مليحيا رخص فيه لان حرمته النفس فوق حرمته المال لانه مؤبدية في حرمته لكونه على ادان مال السلم كراه  
لنفسه اجراء وطرفه لكن ادان مال السلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يرتفع عصمة المال في حق الله  
لبقاء حاجته اليه فيكون ادان مال السلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يرتفع عصمة المال في حق الله  
نيل نفسه له في الظلم كما اذا امتنع عن ترك العبادات من كل وجه بناء على الاستمتاع  
عن الترك فيها من باب افران الدين في تركه والاعمال بالاستمتاع فقالوا شهد ان شاء الله تعالى  
كان الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حق الله في حق الله  
للسقوط في حق الغير المحتملة له فالحكم حكمه ان يمسك لسانه في صورة كون اللزوم



الذين بما قسم الله القسوم وهو ان يظهر ان في قوله المراد باخيه حومة لا تخجل السقوط  
 وكبره كختمه لكن لا يستطع وبما حق الله تع تسامح لا انضام السقوط وعدمه في القسوم الثاني  
 اما ما وجد في السقوط في العمارة بالاعتماد بخلاف الايمان وهو ويجعل القسوم اى ويجعل  
 من اكره غيره على اذلاف مال السلم ضمن المثلث لان المال معصوم حق الصاحبه فلا يستطع  
 وهذا الحكم معلوم مما سبق اذ في القسومين الاكره على اذلاف مال السلم او نفسه يسبب الفعل  
 الى الحامل فيجعل الفاعل له الا ان في ذكره ههنا انصرح بما المقصود ختم الكتاب  
 وجوده على العصمة عصمتها الله تع بعونه الكريم على تبليغ الحق ووقفنا بالمطقة العزم في سلوك  
 طريق الهدى انه في العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سوار الطريق وقت ذلك  
 يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبجابه في سراج بيان  
 الشان واسنان لا كلام في نظم ما جئت من القرايد ودم ما سمعت من القرايد وضمه ما كبرت له  
 التفكير في ما الجوهرة فاجتبت موارد الشرف في نظم الدياجر ودعت في غيبة الودعة والذيق الكلى  
 تخمد القوم السرا والمحمد لله على نعمه العظام وسمحة الجسام والصفاء على غيبة جوده والله واجه بالبرق الكرم

٢

ومع العراخ من سج هذا الكتاب في الكلام العذب المستطاب  
 في النظم الدامر والعشر من شهر جمادى الثانية سنة  
 عشر بعد الالف الهجرة النبوية المطهرة صلوات  
 الله على ما جرت والجمعة بجمعة تسلم العزم  
 الحق المفسر في البحر والتقصير في باد الله  
 ولهم رحمته في الفهم والحق في جوارحه  
 فانه في داود ودرجته العزى  
 الاول في جوارحه في  
 على يد وانشاء  
 واما جاره في  
 رحمته في  
 كريم





